



A Entronização do *Aláààfin* e sua conservação:

a nação *Kanbina*, no Batuque *Nàgó*
do Rio Grande do Sul.

Erick Wolff

Ìwàpèlè*: O conceito de bom caráter no corpo literário de *Ifá

Wande Abimbola

Tradução:

Rodrigo *Ifáyodé Sínótí*

A Imortalidade Ioruba

Jean Ziegler

Extrato, Transcrição e Notas

Luiz L. Marins

Olódùmarè e o destino do homem

E. Bolaji Idowu

Tradução, notas, e adaptação de texto:

Luiz L. Marins

5ª edição

Redação



Erick Wolff

Editor - Diretor

Diretor Espiritual do Ilê Axé Nãgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.

Juridico

Iniciado no *Orisáismo* Afro-sul

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla

Isabella Annicchino

Roberto Tamelini Junior

Rodolfo Presti

Carta do editor

Caro internauta

Esta revista foi criada para difundir gratuitamente o saber, através da internet poderemos atingir a Tradicional Família Afro-brasileira, levando conceitos, informação, tradição, cultura e o mais importante, “uma gota”, para a formação do um “Bom Caráter”.

Desejamos que a 5ª edição, possa ajudar nos estudos e a orientar, o neófito e o sacerdote em sua caminha pela luz, para isso contamos com diversas fontes e culturas, para criar uma revista com a personalidade brasileira.

Que nossos filhos, cuidem daquilo que plantamos nesta terra, que eles nos representem com honra e dignidade.

Agradecimentos especiais

Luiz L. Marins.

Mógbà Rudi Omo Sàngó.

Bob Omòsún (por apoiar e fazer parte desta luta pela luz e paz).

Por Erick Wolff8

A Entronação do *Aláààfin* e sua conservação:

a nação *Kanbina*, no Batuque *Nàgó*

do Rio Grande do Sul.

Erick Wolff

Julho de 2011

Introdução:

O propósito deste texto é fazer um paralelo da Nação *Kanbina* do Batuque do R.S., suas possíveis origens no *Alafinato* Iorubá, e sobrevivências no culto afro-gaúcho, tentando mostrar que existe uma grande possibilidade desta nação ser originada dos nagôs, ao invés dos bantos, como a princípio, faz parecer o nome.¹

A origem da nação Iorubá está envolvida em mistérios e segredos, como a maioria das culturas ágrafas, existindo muitos estudos que criam caminhos diferentes. Não trataremos neste trabalho sobre a pré-civilização de *Ifé*, anterior ao advento de *Odùduwà*, que, segundo estudiosos do assunto, eram adoradores de *Obàtálá*, representados na figura ancestral de *Oréluere*.

Esta pré-civilização não pode ser chamada exatamente de Iorubá, visto que a nação Iorubá só veio a existir com a conquista de *Ilé-Ifé* por *Odùduwà*, que unificou os grupos

¹Agradecemos a Luiz L. Marins, irmão de religião, por fornecer as fontes necessárias, e por muito pacientemente colaborou na elaboração deste texto, com seu trabalho de leitura, críticas e sugestões.



antigos numa só nação. Sobre a palavra o uso da palavra Iorubá, explica *Elbein* dos Santos (1976, p. 29, nt. 7):

"O termo Iorubá é de uso relativamente recente, no Brasil, sendo os eruditos que os descobriram nos textos estrangeiros e o fizeram conhecido. Não é utilizado pela população. Também não é utilizado em Cuba. Parece que mesmo na África Ocidental o termo Iorubá, em sua conotação coletiva, não é muito antigo. *N. A. Fadipe* (1970: 30) concluiu que "a etiqueta Iorubá, designando um grupo étnico, não deve ter estado há muito tempo em voga antes de 1856" – ("*The label Yoruba, as that of an ethnic group could not have been long in vogue prior to 1856*"). "Até hoje, as pessoas têm tendência a distinguir seus próprios grupos locais daqueles que eles chamam coletivamente de Iorubá". ("*To the present day people... tend to distinguish their own local groups from the one they collectively refer as Iorubá*"). Parece que, em sua origem, o nome Iorubá era aplicado unicamente aos Iorubá de *Òyó*, que ainda são chamados, hoje em dia, de Iorubá propriamente ditos. Para uma discussão mais completa desta questão ver *Claperton* (1829), *Rev. Koelle* (1963: 5), *Dos Santos* (1967 : 14 e nota 38), *Fadipe* (1970, cap. 2)."

Sobre *Odùduwà*, escreve *Johnson* (1973, pgs. 03-14):

"[...] O príncipe herdeiro *Odùduwà*, recaíra em idolatria durante o reinado do seu pai, e como ele possuía grande influência, muitos foram influenciados depois dele. Seu propósito era transformar a religião do



Estado no paganismo, e, portanto, ele converteu a grande mesquita da cidade em um templo de ídolos, e isso *Asara*, o seu sacerdote, que o servia, era um produtor de imagens, repleto de ídolos. [...] Com a morte do rei *Lamurudu*, todos os seus filhos com aqueles que simpatizavam com eles foram expulsos da cidade. Dos Príncipes que se tornaram Reis de *Gogobiri* e do *Kukawa* foram para o oeste e *Odùduwà*, para o leste. Este último viajou 90 dias a partir de Meca, e depois viajar muito, finalmente estabeleceu-se em *Ilè-Ife* onde se reuniu com *Agbò-niregun* (ou *Setilu*) o fundador da adoração à *Ifá* [...]. *Odùduwà*, e seus filhos haviam escapado com dois ídolos para *Ilè-Ife*. *Sahibu* foi enviado com um exército para destruir ou reduzi-los, e subjugando-os foi derrotado, e entre o espólio garantido pelos vencedores havia uma cópia do Alcorão. Este foi depois preservado em um templo e não foi apenas venerado por sucessivas gerações como uma relíquia sagrada, mas é ainda adorado até hoje sob o nome de *Idi*, significando possuir algo preso. [...] *Odùduwà*, e seus filhos criaram um ódio mortal dos muçulmanos do seu país, e estavam determinados a vingar-se deles, mas ele morreu em *Ilè-Ife* antes que ele fosse poderoso o suficiente para marchar e contra-atacá-los. ***Qkànbì*, seu filho mais velho**, comumente chamado *Idekoseroake*, também morreu lá, deixando atrás de si sete príncipes e princesas que mais tarde se tornaram famosos. A partir deles surgiram as diversas tribos da nação Iorubá. Seu primogênito era uma princesa que era casada com um sacerdote, e se tornou a mãe do famoso *Olowu*, o ancestral do *Owus*. A segunda filha foi também uma princesa que se tornou a mãe do *Alaketo*, o progenitor do povo *Ketu*. O terceiro, um príncipe, tornou-se rei do povo de *Benin*. A quarta, a *Orangun*, se tornou rei de *Ila*, o quinto, o *Onisabe*, ou o rei do Sabes, o sexto,

Olupôpo, ou rei dos *Popos*, o sétimo nascido e último, *Oranyan*, que era o progenitor dos Iorubá propriamente dito, como são mais conhecidos os *Ọ̀yọ́s*." [o grifo é nosso].

Como vimos, *Qkànbí* é historicamente citado, ainda que sem mensuração, como o filho primogênito de *Odùduwà*, sendo que a palavra Iorubá para primogênito é, *àkóbí*, um adjetivo que significa "primeiro filho". Foi dito acima, que *Qraniyan* era o neto caçula de *Odùduwà*, e que houve grande destaque de sua pessoa, tornando-se o mais rico e de renome de todos os outros. *Qranyan* herdaria terras, segundo a tradição oral, daí o ditado "*Alâfin I'oni ilè*" (o *Alâfin* é o senhor da terra). Como isso aconteceu, é assim narrado por *Jonhson* (1973. pgs. 41-46):

"Com a morte do Rei, seu avô, sua propriedade foi desigualmente dividida entre seus filhos. O Rei de Benin herdou seu dinheiro (que consistia em búzios), o *Orangun* de *Ila* suas esposas, o Rei do *Sabe* seu gado, o *Olupôpo* as contas do *Olowu* e as vestes, e o *Alaketu* as coroas, e nada foi deixado para *Qranyan*, apenas a terra. Alguns afirmam que ele estava ausente em uma expedição de guerra quando a partilha foi feita, e assim ele foi excluído de todos os bens móveis. *Qranyan* foi, no entanto, satisfeito com a sua parte, que ele procedeu imediatamente a tomar melhor conta com a habilidade máxima. Ele seguiu seus irmãos como inquilinos que viviam na terra que era sua, das rendas que recebeu dinheiro, mulheres, gado, pérolas, vestidos, e coroas, que eram as partes dos seus irmãos, como todos estes eram mais ou menos dependentes do solo, e foi decorrente a

sustenta-lo. E ele foi o escolhido para suceder o pai como Rei, em linha direta de sucessão. Para seus irmãos foram atribuídos a várias províncias sobre as quais eles governavam mais ou menos independente, desta forma *Oranyan* se viu sendo entronado.”

Devido à riqueza de detalhes, optamos por fazer a seguir uma longa transcrição do livro *The History of the Yoruba*, de *Samuel Jonhson* (1973, pgs. 41-46), sobre o *Aláààfin* e o ritual de Entronação:

O *Aláààfin*

“O *Aláààfin* é o líder supremo de todos os reis e príncipes da nação Iorubá, pois ele é o descendente de linhagem direto, e sucessor do fundador da renomada nação. A sucessão referida acima é feita por eleições entre os membros da família real, por um lado é considerado como o mais digno, sendo levado em consideração ser o mais próximo ao trono. Pode ser mencionado também através dos sentimentos e aceitação dos habitantes do harém para o rei eleito, que são muitas vezes apurados em segredo.”



Aláààfin Oyo Oba Dr. Lamidi Olayiwola Adeyemi III

"Nos primeiros dias, o filho mais velho, naturalmente, sucede ao pai, e, a fim de ser orientada em todas as tarefas da realeza que deverá um dia lhe incumbir, ela foi frequentemente associada, mais ou menos com as realizações de deveres extraordinários do seu pai, e, assim, muitas vezes aprimorando as suas funções, assim, gradualmente, ele praticamente reinará como o seu pai sob o título de *Argmo* (o apropriado herdeiro) tendo sua própria residência oficial perto do Palácio; no entanto como ele poderia se tornar um corrupto, sendo que o *Argmo* muitas vezes exercia influência tão grande como ou mais do que o próprio rei, especialmente no decorrer de um longo reinado, chegando à velhice influenciar na saúde do monarca. Eles tinham iguais poderes de vida ou morte sobre os súditos do rei, e há alguns casos registrados do *Argmo* sendo fortemente suspeito de assassinato do próprio pai, para assumir o trono de uma vez."

"Foi, portanto feita uma lei na Constituição que, como o *Argmo* reinava ao lado do seu pai ele deveria também morrer com o rei. Essa lei surtiu efeito, ao menos para amenizar as possibilidades de homicídios,

que vigorou até o século passado, quando (em 1858) foi revogada pelo *Atiba* um dos reis que antecedeu a favor do seu *Argmo Adelu*. O *Argmo* poderá agora ter êxito se considerado digno, mas deve ser eleito da maneira tradicional, porem se for rejeitado pelo regente deve sair da cidade ou for para reclusão numa residência privada nas províncias. Isto, entretanto, não é realmente obrigatório, mas como ele deve ser substituído no seu cargo, esse caminho é inevitável, a menos que ele escolha por vontade própria morrer com o pai."

"A escolha pode, por vezes, recaírem sobre um dos primeiros príncipes mais pobres, em busca de tranquilidade para o seu reinado, sem qualquer vocação para o trono, tal escolha supressa é feita para inutilizar um possível candidato. Ele pode não estar ciente das intenções do *Mesi Òyò* até que seja advertido por eles como para as funções e responsabilidades da alta posição, que ele em breve preencherá".

"Os nomeadores são três membros titulares da família real, a *Qna-Isokùn*, a *Qna-Aka*, e o *Qmo-Qla*, tios ou primos do rei, mas, geralmente, intitulados "parentes do Rei". Estes têm de apresentar ou sugerir os nomes para os nobres para eleição, mas a voz do *Basorun* é primordial para aceitar ou rejeitar".

"Cerimônias curiosas e elaboradas precedem adesão propriamente dita ao trono. Após todos os preparativos terem sido efetuados, as cerimônias começam por um sacrifício interposto da casa da *Qna-Igokun* por um conjunto de os homens chamados *Qmo-ni-nari*, estes pertencem a uma família de especial importância na realização de todos os deveres serviços relacionada com as oferendas dos sacrifícios e de esperar o Rei e os sacerdotes. Assim que entram na casa em que o rei será eleito, ele é chamado para fora, e ele tem que se levantar com um assistente ao seu lado. Ele é tocado no peito, e no ombro direito e esquerdo com a bacia do sacrifício, o auxiliar nesse meio tempo profere algumas palavras. Esse é o sinal que ele foi chamado ao trono. Na noite do mesmo dia, ele é conduzido silenciosamente para a casa do *Qna-Igokun* onde passará a primeira noite, a fim de evitar a multidão, e a atenção do público, que geralmente é desviado por uma procissão dos escravos do rei e outros com muito barulho e festa, como uma escolta, enquanto o rei eleito é acompanhado pelo *Aregbe'Idi*, um intitulado eunuco, e alguns dos *Qmo-ni-nari* chegam calmamente ao longo de um caminho."

"Na casa da *Qna-Igokun*, ele é recepcionado exclusivamente pelo *Qmoni-nari*. Ele é advertido e assessorado por aqueles que o receberão no lugar de seu pai, neste momento, algumas cerimônias de purificação já foram executadas, sacrifícios propiciatórios são novamente oferecidos, desta vez, são realizadas em vários lugares da cidade pela *Qmo-ni-nari*."



"Na noite seguinte, ele passa na casa² do *Qtun-Iweifa* (o próximo na Posição para o chefe dos eunucos). Este oficial é um sacerdote de *Sàngó*, é provável de que o rei eleito passe a noite com ele a fim de ser iniciado na arte sacerdotal do seu ofício, o *Aláààfin* terá o máximos de iniciações, assim como o secular trabalho a executar, sendo ao Rei e Sacerdote o mesmo para o seu povo, e, provavelmente, "aprenderá ali também usos e feitos da imensa população no recinto do interno do palácio com a qual os eunucos são bastante familiarizados". Depois disso, ele é conduzido a uma das câmaras no pátio externo do palácio (*Qmọ ile*) onde reside durante três meses, o período de luto, até a sua coroação."

"A passagem principal ao palácio será fechada com o falecimento do Rei, uma nova abertura privada é feita para ele na parede externa através da qual ele entra e sai da sua residência temporária. Durante esse tempo ele permanece rigorosamente no aprendizado, secreto e praticando o estilo e comportamento de um Rei, e os detalhes dos deveres e funções importantes de seu reinado. Durante este período ele se vestirá de preto, e tem o direito de usar uma "touca de chef" chamado "*Orí-kò-Gbe-ofo*". (A cabeça não pode ficar a descoberto). Os assuntos de Estado neste momento são conduzidos pelo *Basorun*."

² A tradição diz que nos primeiros dias, enquanto o rei eleito está na casa do *Otun'efa* é servido entre os pratos para que ele partilhe, um será preparado a partir do coração do falecido rei que foi extraído e secretamente. Após participar disso é dito, que ele "comeu o Rei". Daí a origem da palavra *Je Oba*, para se tomar um rei (ht. para comer um Rei). (*Jonhson*, 1973, pgs. 41-43).

A Coroação de um *Aláààfin*

"A coroação acontece no final de três meses, geralmente na terceira aparição da lua nova após a morte do falecido Rei. A data é geralmente fixada de forma a tê-la se possível antes do próximo grande festival. É entendido como um grande festival público. É um dia de gala na qual toda a cidade aparece vestida com roupas de festa. Visitantes das províncias e representantes de Estados vizinhos, também se dirigem para a cidade em grande número. Este dia é geralmente conhecido como "A visita do rei à *Barà*". É o primeiro ato, e a mais importante das cerimônias".

"O *Barà*, ou mausoléu real é um edifício consagrado nos arredores da cidade, sob os cuidados de uma sacerdotisa de nome *Iyamode*, onde os reis que foram coroados formalmente, e não sepultado. O Rei entra, apenas uma vez na sua vida, e que é na coroação com a pompa da cerimônia marcada. A coroação real não acontecerá no *Barà* como parece que irá acontecer, mas no *Koso* santuário de *Sàngó*, porem a visita ao *Barà* é tão importante quanto indispensável, uma preliminar que se tornou mais estreitamente identificado com a coroação do que para os outros santuários visitados na ocasião."



Sacerdote de Sàngó

"Deixando a *Ipadi* - suas câmaras temporárias - são duas estações em que os Reis eleitos terão que parar antes de atingir o edifício sagrado, o primeiro é o *Abálá* ou área em frente ao palácio onde uma barraca de

lindas roupas foi erguida para ele. Aqui ele tem que mudar sua roupa de luto por um manto principesco. Ele, então, procede à segunda estação em meio a *Alapini* sobre sua rota onde uma grande tenda e um gabinete foram erguidos para sua recepção. Aqui, ele é aguardado por uma grande multidão que o saúda com aplausos. Neste local ele recebe os cumprimentos e homenagem dos príncipes, os nobres, os chefes e o povo, e é aclamado como o rei. Algumas cerimônias que se passam também incluem distribuição de nozes de cola, etc, para os príncipes e chefes".

"Depois disso, ele prossegue para o *Barà* acompanhado por toda a multidão de pessoas que terão de ficar do lado de fora. Ele entra nos recintos sagrados com a presença do *Magaji Iyajin* (seu irmão mais velho) as princesas, a *Ona-Onse-awo* (um funcionário), o *Otun-wefa* (o lado do chefe dos eunucos), que é um sacerdote e o *Omo-ni-nari*, um conjunto de servos. Estes últimos são para o abate e a pele dos animais a serem oferecidos em sacrifício."

"No *Barà* ele faz preces diante dos túmulos de seus antepassados, um cavalo, uma vaca e um carneiro serão oferecidos para cada túmulo, porções são enviados fora a cada um dos nobres, príncipes e chefes que estão esperando lá fora, o *Basorun* recebe primeiro a melhor das partes. Ele invoca as bênçãos e

proteção de seus antepassados mortos e é instituído confirmando para receber autoridade para usar a coroa. A visita ao *Barà* então, é, com a finalidade de receber autoridade ou a permissão dos seus antepassados falecidos para usar a coroa, pelo que é dito como coroação. Existe uma regra fixa que toda a carne é para ser totalmente consumida no *Barà*, sob nenhuma circunstância nenhuma deve ser levadas para casa. Sobre isso, o Rei retornará, portanto, com grande pompa para os seus aposentos temporários, em meio ao disparo de feu de joie, sob o balir da trombeta *Kakaki*, tambores, etc."



"No quinto dia após isso, ele passa a *Koso*, o santuário de *Sângó*, para a coroação real. Aqui ele é recebido pela *Otun-wefa* que tem a seu cargo o santuário, o *Bale* (prefeito) de *Koso* uma vila suburbana, o *Omo-ni-naris*, e os *Isonas* [O *Isonas* são um corpo de homens cujo único emprego é fazer todas as agulhas e trabalho bordado para a realeza. Eles também são os confeccionadores de

guarda-chuva. A coroa, pessoal, roupas, e todos ornamentais trabalhos manuais e funcionamento em algodão, seda ou couro são executados por eles]. Rodeado pelos principais eunucos e os príncipes a grande coroa é colocada em sua cabeça com muita cerimônia pela *lyàkere*, quem é *lyàkere*, para quem está reservada a mais importante função será visto abaixo. As vestes reais são colocadas sobre ele, o *Ejigba* em volta do pescoço, o pessoal e a espada da misericórdia são colocados em suas mãos. [O *Ejigba* é um colar

de contas caras descendo até os joelhos. Grânulos são usados para pedras preciosas. Isto representa celas, cadeias que dizem ser para os prisioneiros, por isso, eles usam várias contas.]”

“No quinto dia após isso, ele passa para o santuário de *Qranyan*, aqui a grande espada ou “Espada da Justiça” são trazidas de *Ilê Ife* sendo colocada em suas mãos, sem o qual ele não pode nenhuma autoridade para uma ordem de execução”.

“Depois de outro intervalo de cinco dias, ele passa ao santuário de *Ògún*, o deus da guerra, então oferece um sacrifício propiciatório de um reinado pacífico. As ofertas consistem em uma vaca, um carneiro, e um cão, este último sendo indispensável em qualquer sacrifício ao deus da guerra.”

“Do santuário de *Ògún*, a procissão vai direto para o palácio, entrando agora pela primeira vez o portão principal é aberto para ele, abrindo passagem através da parede exterior, enquanto às temporárias câmaras vão sendo rapidamente emparedado. Assim, ele entra no palácio apropriado como o rei.”

“Mas uma nova abertura é feita por ele na *Aganju Kobi*, através dela que ele entra no recinto interior do palácio. Esta entrada é para o seu uso exclusivo dentro e fora do *Kobi* durante o seu reinado: em sua morte é fechada. Nesta entrada tem que oferecer em sacrifício um caracol, uma tartaruga, um tatu, um rato de campo (*emó*) um rato grande (*okete*) um sapo, um girino, um pombo, uma galinha, um carneiro, uma vaca, um cavalo, um homem e uma mulher, os dois últimos sendo enterrado no limiar da

abertura; no sangue das vítimas cai sobre o túmulo dos dois últimos, ele tem que caminhar para o átrio interior." [os grifos são nossos].

"Sacrifícios humanos (agora totalmente abolidos), porém, não foram prática comum entre os *Qyo*, mas tais imolações sempre foram realizadas na coroação e no enterro do soberano. Por esses sacrifícios que ele não é apenas coroado Rei, com poder sobre todos, homens e animais, mas ele também é consagrado sacerdote para a nação. Sua pessoa, portanto, se torna sagrada. Após tudo isso ser realizado, agora é anunciado formalmente ao público em geral, que o rei "A" está morto (ou melhor, ele entrou na abóbada do céu-*O wo Àja*) e o Rei "B" agora reina em seu lugar."

"Durante o intervalo da doença do falecido Rei, até o momento da sua morte, o negócio de Estado é exercido normalmente pelo palácio, o *Osi-'wefa* personificando o Rei, mesmo ao ponto de colocando em seu manto e coroa, e sentado no trono quando tal for necessário, mas, logo que se saiba que ele está morto o *Basorun* assume a autoridade de chefe, ao menos uma vez, e nada pode ser feito sem ele."

"Após o Rei ter sido coroado, ele passa a estar proibido de aparecer em vias públicas por dias, exceto nas muito especiais e extraordinárias ocasiões, ele é, no entanto, permitido passeios à noite de lua cheia, quando ele pode andar incógnito. Este isolamento não só aumenta a admiração e majestade devido a um soberano, mas também empresta poder e autoridade aos seus comandos, e é melhor o guarda seguro

para a ordem pública em seu presente estágio de civilização. Além disso, seria muito inconveniente aos cidadãos que o rei esteja sempre saindo, pois de acordo o costume universal do país, sempre que um



chefe está fora, todos os seus subordinados devem sair com ele. São invioláveis as leis e costumes do país, e é aplicável a todos, seja qual for sua posição: assim, se o *Basorun* está fora, todos os *Mesi Qyô* deve sair fora também. Se o *Bale* de qualquer cidade está fora, todos os chefes da cidade devem estar fora também, e se o Rei estiver fora, toda a cidade deve estar agitada e em movimento, todos os negócios suspensos, até que ele retorna para o palácio.”

Como vimos, era costume entre todas as tribos Iorubá o sacrifício humano, em destaque, os *Ifé*, que se excediam neste ritual, mesmo antes do reinado de *Sàngó*, sendo muito comum naqueles dias, e para ter à mão, compravam escravos num distrito de *Ibokun*, este com feitio mirrado e

pequeno, pois eram ideais para o sacrifício. Isto teria dado origem ao termo *Ijesa* (*Ije Òrìṣà*, o alimento para os Deuses). Estes sacrifícios humanos tinham a finalidade de

pedir proteção aos antepassados e ao mesmo tempo garantir que *Eégún* estaria a protegendo o novo e eleito *Aláààfin*.

São estas fortes ligações do *Aláààfin* com *Eégún*, que servirão base para o nosso estudo de comparação dos rituais de iniciação da nação *Kanbina*, no Batuque do Rio Grande do Sul, devido seu rito iniciático estar diretamente ligado a *Eégún*, assim como a iniciação e entronação do *Aláààfin*.

O BATUQUE DO R.S.

O Batuque Afrosul possui ritos próprios que o distinguem de todos os outros segmentos religiosos de matriz africana. É basicamente dividido em quatro raízes: *Jeje*, *Ijesa*, *Oyo* e *Kanbina*. Estas raízes praticam quase a mesma liturgia, cultuam praticamente as mesmas divindades, procedem quase da mesma forma ao utilizar as ervas e o *Èjê*, estas raízes praticam o mesmo ritual e liturgia para o culto ao *Orí*, lidam da mesma maneira para iniciar e ou assentar as divindades que cultuam na feitura, e o conceito de *Ìborí* são idênticos, salvo um ou outro ritual que é modificado.

A nação objeto de nosso estudo é a *Kanbina*, que alguns falam *Kabinda*, talvez por julgarem-na uma nação de raiz banto, ligada à *Cabinda*, anexada a *Angola*. Entretanto, é o propósito deste trabalho mostrar o inverso, isto é, que existe uma grande possibilidade, devido à semelhança dos ritos iniciáticos relacionados aos *Eégún*, da nação *Kanbina* estar diretamente relacionados aos *Aláààfin*, e aos nagôs, ao invés dos bantos.



Segundo Correa (1992, p. 50), "O Batuque manteve-se graças à estrutura sólida do modelo Jeje-nagô, e aí supõe-se o ingresso de não-sudaneses.

Entretanto, este ingresso não resultou, ao que tudo indica, em grandes influências

banto no ritual”.

A Nação *Kanbina* e os rituais iniciáticos

O sacerdote de *Kanbina*, na hora sacrificar para *Òrìṣà*, *Ibori*, ou assentamentos de *Òrìṣà*, costuma tirar uma reza na porta do templo, tendo à mão, a faca para *Òrìṣà*, saudando e pedindo *Ago* ao *Igbalê*, devido à ligação de *Sàngó Baru*³, conhecido como *Kamuka*, com o *Igbalê*.

O culto a *Kamuka*, o *Aláààfin Baru*, e consequentemente com *Eégún*, na nação *Kanbina*, é tão grande, que durante o *Arissum* e ou Missa dos *Eégún* (ritual anual que homenageia os *Eégún*), a prioridade dos sacrifícios são para *Kamuka* e os ancestrais, no *Igbalê*.

³ *Baru* - Na África o culto a este *Aláààfin* está cercado de tabus, pois durante seu reinado cometeu muitas atrocidades, motivo pelo qual os africanos não o raspam nem assentam. Não fazia prisioneiros, matava todos, incendiou seu reinado e possuía um temperamento incontrolável, é conhecido como o *Sàngó Baru* (dono do buraco, um quadrado no chão como *Igbalê*), justo por ter sumido num buraco na terra. Está ligado diretamente à *Eégún* e ancestrais, conhecido na cultura Afrosul como *Kamuka*, conforme reza a mitologia afro-brasileira na diáspora Afrosul.



Sendo ele o Rei da Nação *Kambina*, ele recebe animais tanto nos rituais de iniciações quanto nos rituais para *Eégún*. E durante o *Arissum*, e/ou, a chamada missa dos *Eégún*, onde formam uma roda e dançam louvando os ancestrais e algumas divindades ligadas a *Eégún*, nesta ocasião, *Sàngó* é uma das primeiras divindades que se manifesta durante a cerimônia, podendo ser acompanhado por uma *Oyá*, *Xapanã* ou demais divindades.

O *Igbalê* (local sagrado para os *Eégún*, ritual feito no solo), geralmente se localiza nos fundos dos templos. Neste local são feitos sacrifícios e serviços pertinentes aos *Eégún* e ancestrais daquele templo, e isto é muito semelhante ao narrado anteriormente por *Jonhson*, quando diz que na iniciação do grande *Aláààfin*, em África, sacrificavam seres humanos, para que *Eégún* protegesse o palácio e o reinado do novo Rei, costume hoje abolido.

Fisicamente, *Kamuka* tem um assentamento próprio, uma casinha, do lado de fora do templo, estando ligado às funções do *Arissum*. Esta "casinha de *Kamuka*", construção

individualizada e própria do *Aláààfin* da nação *Kanbina*, talvez seja a sobrevivência do *kòbì*, de que fala *Jonhson*, a qual é a construção estendida no palácio do *Aláààfin*, em África. Segundo a diáspora afro-gaúcha, o *orin* de *Kamuka* é tão sagrado que evitam cantá-lo, mesmo quando estão ensaiando cantigas e ou aprendendo toques. Ao cantar o *orin* deste *Aláààfin* num dia de festa, todos os presentes que pertencem a raiz *Kanbina* se abaixam colocando a cabeça no chão em respeito a esta divindade. Caso haja alguma divindade em terra, primeiro ela vai até a porta para saudar a rua, ou melhor, para saudar o *kòbì* e depois volta para saudar o quarto de santo, o tambor, e por fim fica no meio da roda, de cabeça baixa, até terminar o *orin*.

Todas as casas de nação *Kanbina* terão, no interior do templo, um assentamento comum, conhecido como segurança de *Kamuká*, feita no solo, exatamente no meio do salão, que consiste em um buraco quadrado de alguns centímetros, preparado com algumas comidas sagradas e utensílios religiosos. Esta segurança será coberta por uma pedra quadrada branca, chamada de segurança do *Kamuká*, e que cria um elo de união entre os ancestrais e os *Òrìṣà*.

Outra função da segurança para *Kamuka* dentro dos templos, é que, sobre ela também sejam quebradas as louças dos assentamentos do *Lailêmí* (morto), no ritual do *Arissum*,



podendo neste local os sacerdotes executarem sacrifícios e tirar os *Ebo* pertinentes ao *Arissum*, onde poderão até velar o *Lailêmi* dentro do barracão, sobre a segurança do *Kamuka*. Entretanto, neste caso, não será possível haver qualquer cerimônia para *Òrìṣà* durante o *Arissum*, e não será permitida qualquer iniciação e ou ritual referente à *Òrìṣà*.

A iniciação para *Kamuka* é considerada pelos sacerdotes da *Kanbina*, um tabu. Não é costume nesta nação iniciar um *Elégùn*⁴ para ele, e antigamente, não víamos nem uma feitura sendo feita para o *Kamuka*.

Quanto à iniciação de *Òrìṣà* em uma casa de *Kanbina*, seja ela com aves e ou animais de quatro patas, precedera-se com um corte para *Bará* (*Òrìṣà Èṣù*). A seguir, sacrifica-se para as divindades que fazem parte do iniciado.

⁴ Porem, atualmente, sabemos de vários *Elégùn* feitos para esta divindade na *Kanbina*, inclusive manifestando-se. Segundo um mito da diáspora religiosa afrodescendente, afirmam que nem mesmo na África costumam iniciar *Elégùn* para esta divindade, fato ao quais os relatos do seu reinado e feitos quando vivo, que não foram positivos.

Nesta ocasião, a *Kanbina* usa o procedimento de evocar a segurança e proteção de *Kamuka*, para que, se por ventura venha a falecer um membro da casa durante as obrigações de iniciação, estas não fiquem prejudicadas, como ocorre com as outras nações, e as obrigações não precisem ser despachadas.

Assim, a decorrente obrigação para o orixá pode continuar, dentro do templo, sem que nada se perca, enquanto o *Arissum* pode ser realizado em paralelo, mas separado, dentro do perímetro do templo, do lado de fora.

No entanto, para que esta segurança ocorra, oferendas adicionais deverão ser feitas a *Ṣàngó Barú*, no *Yara-bò* (quarto-de-santo) e no *Igbalé* (local sagrado onde cultua-se *Eégún*).

No *Yara-bò*, deverão ser oferecidos os mesmos tipos de animais aos quais foram oferecidos na iniciação. Se o sacrifício for feito com aves, basta oferecer uma ave, se forem bichos de quatro pés, basta oferecer um carneiro⁵, que nada se perderá daquela

⁵ O carneiro é um animal sacrificado para *Ṣàngó*, este mesmo animal que muitas vezes é oferecido na cultura Iorubá para *Eégún*.

obrigação, mesmo que venha a falecer um membro da família, o que, em outras nações, faria com que toda a obrigação fosse despachada.

As oferendas que são feitas no *Igbalê*, serão entregues apenas para *Kamuka*, que é conhecido como o *Sàngó* do buraco (*isà*), pois come junto com *Eégún*, no *Igbalê*, onde as oferendas serão feitas para os ancestrais da *Kanbina*. Homem ou mulher, são cultuados no coletivo como *Eégún*.

Algumas das oferendas, naturalmente adaptadas à realidade brasileira, são:

- ✧ galinhada (arroz com galinha) para *Eégún* junto com *Kamuká*,
- ✧ arroz com couve para o *Legba* (uma divindade de origem *Djedje* cultuado entre os *Kanbina* com fundamento de *Òrìṣà*, porem sento em vulto sem *Òkúta*, o *Legba* é considerado o *Òrìṣà* da destruição),
- ✧ arroz com linguça para a *Zina* (considerada a esposa do *Legba*, de origem *Djedje* cultuada entre os *Kanbina* como um *Òrìṣà*, porem assentada no vulto também, considerada o anjo da morte e solidão),



Além destas oferendas básicas, podem ser oferecidos muitos outros tipos de oferendas para o ritual do *Arissum*.

Além do *Arissum*, a Missa dos *Eégún* é outro ponto forte na ritualística da *Kanbina*, pois aqueles que possuem *Igbalê*, deve uma vez ao ano, fazer uma festa para

eles, realizando sacrifícios e outras oferendas nesse local, fazendo uma roda e dança ao redor do assentamento do *Kamuka*, no meio do salão. Este procedimento é muito semelhante ao *Arissum*, só que, sem o *Lailêmi*. Também encontraremos o coletivo⁶ dos

⁶ Divindades cultuadas entre as vertentes religiosas referem-se a todos aqueles que vieram do *Òrun* e aqueles que foram divinizados, o mesmo ser colocado como o todo ao qual é cultuado entre uma nação.

ancestrais, ou seja, os membros da religião homem e mulher sendo homenageados neste ritual.

As demais raízes do Batuque (*Ijesà, Qyô e Jeje*) não possuem o mesmo procedimento, pois no caso do falecimento de alguém da casa durante o período de obrigação, é necessário despachar tudo, e esperar o período de luto para começar tudo novamente, perdendo desta forma o material, sacrifícios e iniciação ou ritual.

Ao entrarmos num *Yara-bô* (quarto de adorar *Òrìṣà*) de *Kanbina*, notaremos que existem várias prateleiras, e nestas, os *Igbá-Òrìṣà*⁷ acomodadas na ordem e na mesma sequência do *Sire* (sequência que ordena uma roda, ou seja, alocando cada divindade uma ao lado da outra, para que forme uma fila indiana, esta ordem define quem vem primeiro ou quem fecha esta roda).

Entre todos os *Igbá-Òrìṣà*, o de *Sàngó* (*Agandju, Sogbo, Agodo, Dada* ou *Afonjá*), é o único que deve estar sempre em cima de um pilão, por alguns motivos:

⁷ Pequenas vasilhas que agregam um *Òkúta* (pedra) ou vulto da divindade cultuada, com várias ferramentas atribuídas à determinada divindade e búzios.

- ✧ estar em contato com a terra,
- ✧ estar em cima de um pilão de madeira,
- ✧ ficar na frente do *Irúnmolé*⁸ (mesmo que o *Òrìṣà* da casa seja outro).

Note – o *Òrìṣà Baru* é o único que não fica neste local sagrado, simplesmente porque ele possui uma pequena casa chamada de *Kòbì*.

Segundo os mitos da diáspora religiosa afro-gaúcha, *Sàngó Baru Kamuca* é o rei de *Kanbina* e dos *Eégún*, dominando e regendo a todos, sendo assim todo e qualquer ritual de *Òrìṣà* ou *Eégún*, esta divindade sempre estará presente.

Por décadas o Brasil acreditou que *Sàngó* temia *Eégún*; mas como poderia temer *Eégún*, se o próprio *Aláààfín* era iniciado e coroado sob a proteção de *Eégún* e dos ancestrais,

⁸ O coletivo no *Igbalé* configura os ancestrais homens de um lado e as mulheres de outro, recebendo oferendas e sacrifícios juntos sem distinguir a individualidade, apenas irão receber oferendas de animais de penas, ou seja, eles recebem oferendam e sacrifícios semelhantes aos que foram feitos na sua iniciação, que foram convencionados pela cultura da *Kanbina*, no entanto, não são *Òrìṣà*, muito menos escravos de *Òrìṣà*, são considerados *Eégún* que pertencem ao *Igbalé* e são cultuados junto com os ancestrais (aqueles que geraram espiritualmente o dirigente do templo e/ou os sacerdotes e sacerdotisas que deram início ao culto, estes respondem como ancestrais, já numa postura e distinção de hierarquia, no entanto comungam com *Eégún* e no caso podem receber sacrifícios em cima do *Àṣe* do *Sàngó Baru*).

conforme vimos anteriormente em Johnson, e como está diretamente ligado relacionado ao *Igbalê*, no ritual da *Kanbina*, no Batuque do Rio Grande do Sul.

NÀGÓ KÒBÌ: UMA HOMENAGEM À NAÇÃO KANBINA

Devido ao *Aláààfin* descender diretamente de *Okanbi*, é perfeitamente justo atribuírmos-lhe o *Oríki* (nome de louvor) *Àkòbí Odùduwà*, conforme demonstramos. Mas este dado não é o mais importante para justificar a aplicação do título *Nàgó Kòbí*, à nação *Kanbina*.

O fato de esta nação possuir uma construção separada para o *Kamuka*, do lado de fora do templo, vai de encontro, em África, com a arquitetura do Palácio do *Aláààfin*, que possui um quarto exterior, uma extensão da construção principal, chamado *kòbí*. Para relembrar, citaremos novamente *Johnson*:

"[...] uma nova abertura é feita por ele na *Aganju Kòbi*, através dela que ele entra no recinto interior do palácio. Esta entrada é para o seu uso exclusivo dentro e fora do *Kòbi* durante o seu reinado: em sua



morte é fechada. Nesta entrada tem que oferecer em sacrifício um caracol, uma tartaruga, um tatu, um rato de campo (*emó*) um rato grande (*okete*) um sapo, um girino, um pombo, uma galinha, um carneiro, uma vaca, um cavalo, um homem e uma mulher, os dois últimos sendo enterrado no limiar da abertura; no sangue das vítimas e sobre o túmulo dos dois últimos, ele tem que caminhar para o átrio interior [...]"

Nàgó'Kòbì, título por ora aplicado à nação *Kanbina*, refere-se à sobrevivência da construção estendida que existe no palácio do *Aláààfin*, o *kòbì*, simbolizada na construção da "casinha de *Kamuka*", o rei da *Kanbina*, uma construção também estendida ao quarto-de -santo do Batuque do Rio Grande do Sul.

Para melhor evidenciar e justificar, vamos transcrever o verbete *kòbì* do dicionário Abraham, R.C. *Dictionary of the Modern Iorubá*, 1962, pg. 45:

kòbì – (1) [a], uma extensão construída fora do palácio, para servir como quarto. [b] v. Ààfin 4 L. (2) ~ *agḡnjú*. [a] trono-quarto onde o *Aláààfin* aparece. [b] v. Ààfin 4 H. [c] o terceiro ou quarto *kòbì*, é para os músicos. [...]

Vamos verificar também as recomendações do verbete, no mesmo dicionário, à página 18:

Ààfin 4 H - [...] Ele agora é um rei. Uma nova abertura é feita no *kôbi-agonjú* para ele entrar no recinto. Animais, um homem e uma mulher, foram sacrificados ali e enterrados na abertura. Sacrifício humano também será feito durante o enterro do *Aláààfin*. [...]

Ààfin 4 L - Funeral do *Aláààfin* - [...] existem tantos *kôbi* dentro do *Bàrà*, tantos quantos forem os reis enterrados ali. [...]

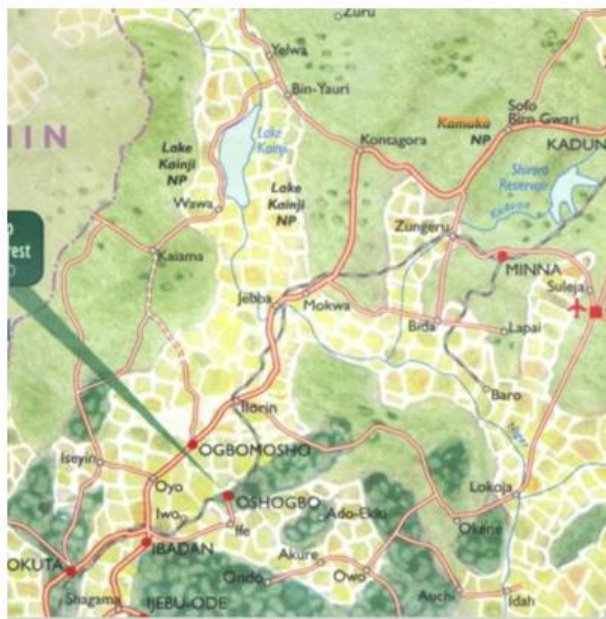
Chamamos a atenção que, a palavra *Bàrà*, acima, não tem nenhuma relação com *Òrìṣà Èṣù* ou *Bará*. Para que isso fique claro, vamos transcrever também o item **4 D**, idem, idem.

Ààfin 4 D - A coroação acontece três meses após a morte do último rei. Este dia é chamado "o dia da visita ao *Bàrà*". O *Bàrà* é um mausoléu real, e está sob a custódia da sacerdotisa *Ìyámọ̀ndẹ̀*.

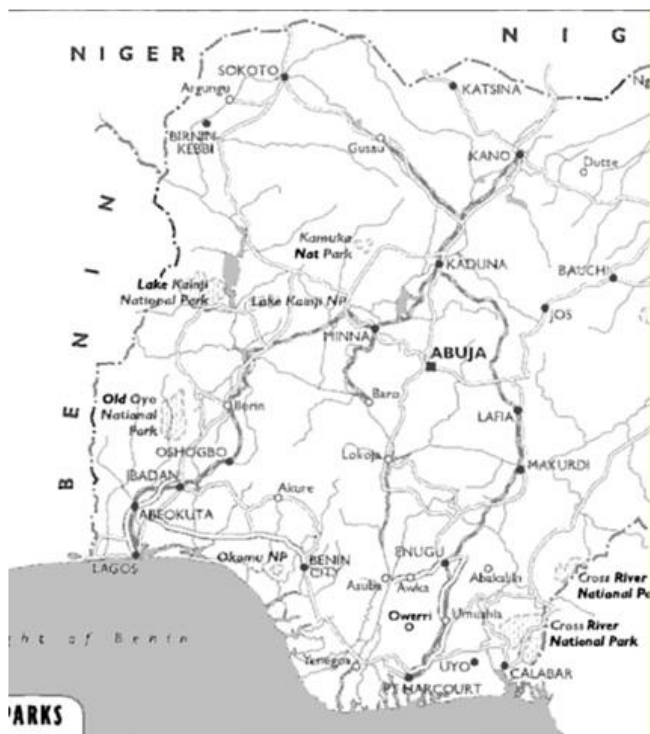
No ritual da *Kanbina*, quando um sacerdote de uma casa falece, após 32 dias joga-se para ver qual procedimento deverá ser tomado em relação à casa-de-santo e aos iniciados por ele. Somente após três meses é que deverá ser feito qualquer ritual para retirada da mão do antigo sacerdote.

Conforme demonstrado, é clara a evidência de que a nação *Kanbina* tenha sua origem no *Alafinato* Iorubá, ao invés de ser, uma sobrevivência Banto, como se acredita. Assim, em homenagem a esta nação, nós a reverenciamos como a nação *Nàgó'Kòbí*, por ter, conforme acreditamos, seus rituais, diretamente ligados, primordialmente e primogenitariamente, ao *Alafinato*, através de *Kamuka*.

Um dado geográfico que vai de encontro ao propósito deste texto, é o Parque Nacional Kamuka (também chamado de Kamuku) ao norte de *Oyo*, como podemos ver nas imagens abaixo:



(Williams, 1998, p. 292)



(Williams, 1998, p. 292)

Williams (1998, p. 292) assim o descreve:

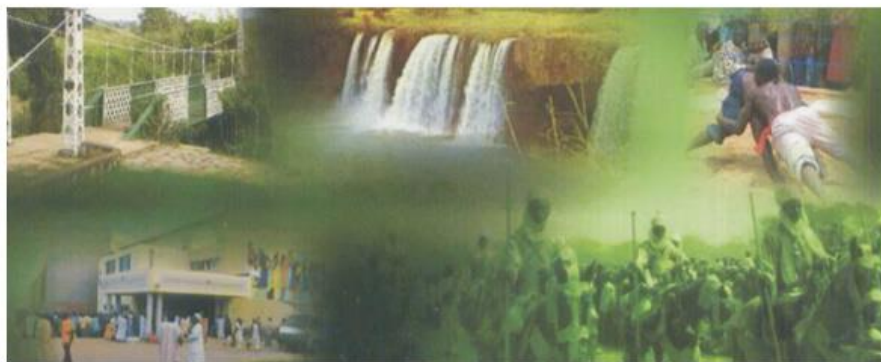
"Parque Nacional Kamuka, 125km a oeste de Kaduna, próximo da cidade Birnin Gwari. O portão do parque é 23km ao sul saindo da rodovia Lagos-Kaduna, próximo de Dagara. Kamuka cobre uma área de 1.121m² de bosque e pântanos, e foi noticiada como um parque nacional em 1999, a partir de uma área florestal, recebendo o nome de um grupo étnico local. [...]"

Yakan (1999, p. 396) informa que "Os Kamuku são povos do Oeste Africano. Eles estão concentrados, na área central oeste da Nigéria, particularmente no estado de Kwara". Também Bascom (1991, p. 3) escrevendo sobre a Divinação de Ifá, acrescenta que "Os Kamuku são povos vizinhos, na província Niger, norte da Nigéria. Entre os Kamuku, para se prever o futuro, ervilhas são chacoalhadas dentro de uma carapaça de tartaruga, e colhidas com a mão direita ou esquerda. Elas são contadas, e de acordo com a quantidade colhida, marcas são feitas no solo. Este processo é repetido oito vezes".

Um hotel nigeriano próximo à região do Parque Nacional Kamuka, mantém um portal na internet, onde se vê clara citação a este parque nigeriano, como um dos pontos turísticos. Vejamos:



www.hamdalahotelkad.com/kad-%20tourist%20guide.html



Matsirga Cataratas



Leões do Parque Kamuka

Outro dado importante, uma informação pessoal fornecida pelo Tata Matâmoride⁹, vai de encontro ao propósito deste texto, pois segundo ele, " a tradição *Bantu* não permite que *Nzaze* o *Nkissi* da justiça (divindade semelhante a *Sàngó*), o rei que traz abundância ao seu povo, fique na presença da *Fu kia fúlla* (morte), ele possui aversão a *Fu Kia Fúlla*, ele é aquele que desaparece do *Abaçá* (barracão) quando ela (*Fu kia fúlla*) o ronda, pois, quando morre algum membro do *Abaçá*, o costume é suspender todos os atos, e se tiver algum *Íyáwó* recolhido o mesmo permanece, porem as obrigações são suspensas, parando tudo e prepara-se o *Ntambi* (*Sirrum*, *Axexe*), que apenas ao termino dos rituais fúnebres é que se dará a *Muzenza* (saída do *Yawó*)".

Como vimos, estas informações contribuem para que a Nação *Kanbina* seja fundamentada nas origens dos iorubas, e não dos Bantos, pois para que realmente houvesse alguma ligação banto com a nação *Kanbina*, não poderia haver uma ligação tão forte desta, com *Eégún*.

Outro ponto, que fica para ser estudado num próximo trabalho, é o conceito de nação no Batuque, uma vez, neste quesito, ele diverge das demais vertentes afro-brasileiras. O

⁹ Eduardo Brasil, Babalorixa da nação Angola, iniciado em 23/7/76.

Batuque se divide em quatro nações, a saber, *Kanbina*, *Jeje*, *Ijesa* e *Oyo*. Entretanto, há poucos elementos de diferenciação que possam distinguir uma nação, de outra. Isto nos permite repensar o conceito de nação no Batuque, pois devido à similaridade de ritos e cultos, o próprio Batuque forma uma única "Nação" afro-sul, com quatro denominações, lados, ou raízes, mas que possuem o mesmo ritual litúrgico, divindades e cantigas, com poucas mudanças significativas.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve o objetivo de estudar, não só a sobrevivência dos costumes do *Alafinato* Iorubá, como também demonstrar que nação *Kanbina*, por seus rituais, está muito mais relacionada com os Iorubá, do que com os Bantos.

Devido ao foco direcionado deste texto, pode o leitor ser induzido a pensar que a *Kanbina* é um culto de *Eégún*... Não, não é. A nação *Kanbina* é voltada ao culto de *Òrìṣà* assim como as outras nações, mas tem um ritual de *Eégún* diferenciado, que a caracteriza das demais, cujos ritos demonstram uma sobrevivência do *Alafinato* Iorubá.

Vimos que, ao estudar os ritos da nação *Kanbina*, fizemos um paralelo entre os costumes Iorubá para entronação do *Aláààfin*, e o culto de *Kamuka*, rei desta nação, no Batuque do Rio Grande do Sul.

Apresentamos a definição de *Aláààfin*, e como ele é escolhido, mostrando os costumes Iorubá com relação aos sacrifícios humanos, e a proteção a *Eêgún*, na sua coroação.

Observamos na cultura Iorubá os pontos que a ligam à nação *Kanbina*, encontramos informações que vão além de coincidências, existindo muitas evidências que nos levam a crer que as origens desta nação, estão ligadas ao *Alafinato*.

Mostramos que a palavra ioruba *kòbì* refere-se a um quarto particular do *Aláààfin*, uma extensão do próprio palácio real, cujo costume pode ter sobrevivido nos rituais da nação *Kanbina*, no R.S., que possui um assentamento exterior, em separado, de *Sàngó Baru* (*Kamuka*). Assim, a expressão *Nàgó Kòbì*, é um *oríkì*, um nome de louvor, carinhoso forma de se louvar a nação *Kanbina*.

Concluimos com a visão de que, a Nação *Kanbina*, do Batuque afro-sul, nada tem de *Banto*, antes, trazem em seus rituais, reminiscências do *Alafinato*, e sobrevivências de antigos rituais nagô, dos Iorubá.

Bibliografia

ABRAHAM, R.C. *Dictionary of Modern Yoruba*, Hodder and Stoughton, London, 1962 [1946].

BASCOM, William. *Ifa Divination, communication between gods and men in west Africa*, Indiana University Press, Indiana, 1991 [1669].

CORREA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, UFRGS, 1992.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nágó e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 1976.

JOHSON, Samuel. *The History of de Yoruba*, Routledge & Kegan paul Ltda, London, 1973 [1921].

.WILLIAMS, Lizzie. *Nigeria*, New York, The Globe Pequot Press, 2008 [2005].

YAKAN, Muhammad Zuhdi. *Almanac of African Peoples & Nations*, Transaction Publisher, New Jersey, 1999.

Ìwàpèlè: O conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá

Wande Abimbola

IN, *Tradição Oral Ioruba*, seleção de artigos apresentados no seminário sobre tradução oral iorubá: poesia, música, dança e drama, Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ile Ifé, Ile Ifé, Nigéria, 1975, pp. 389-420.

Título original: *Yoruba Oral Tradition...*

Tradução:

Rodrigo Ifáyodé Sinoti

O corpo literário de *Ifá* é uma importante fonte de informações sobre o sistema de crença e valores *Yorúbás*. Como porta voz de outras divindades, *Ifá* é depositário de todos os mitos e dogmas morais das outras divindades. O Povo *Yorúbá* crê que *Òrúnmílá* estava presente quando *Olódùmarè* (Deus todo poderoso) criou o céu e a terra. Portanto, *Ifá* conhece a história do céu e da terra e domina as leis físicas e morais com as quais *Olódùmarè* governa o universo. Por isso *Òrúnmílá* é tido como sábio conselheiro, historiador e tutor da sabedoria divina. Por isso, entre seus nomes de honra está:

Akónilóran bí iyekan eni,

Ogbón ile ayé,

Òpitàn ilè ifè¹⁰

Aquele que ensina alguém com sabedoria, como se fosse de sua família.

A sabedoria da Terra,

O historiador da terra de *Ifè¹¹*

¹⁰ Esse poema foi coletado do Chefe *Fádáyííró*, *Olúwo* de *Akéètàn*, *Òyó* durante o mês de agosto, 1963



Os importantes conceitos filosóficos personificados no corpo literário de *Ifá* incluem o conceito de *Orí* (cabeça espiritual ou interior), *ebô* (sacrifício) e *ìwàpèlè* (bom caráter). Esses três conceitos são muito relacionados e complementares entre si. *Orí* é a essência da sorte e a mais importante força responsável pelo sucesso ou fracasso humano. Além disso, *Orí* é a divindade pessoal que governa a vida e se comunica, em prol do indivíduo, com as demais divindades. Qualquer coisa que não tenha sido sancionada pelo *Orí* de uma pessoa, não pode ser aprovado pelas divindades. Isso que quer dizer a declaração encontrada em *Ògúndá Méjì*:

Ebô (sacrifício) é uma forma de comunicação simbólica e ritual entre todas as forças do universo. Os *Yorùbá* acreditam que, além do próprio homem, existem duas grandes

¹¹ A terra de *Ifè* aqui citada, significa o conjunto das terras *Yorùbá*.

forças em oposição no universo, uma benevolente para com os seres humanos e outra hostil. As forças benevolentes são, coletivamente, conhecidas como *ibo* (as divindades), e as malévolas são conhecidas como *ajogun*¹² (guerreiros opositores ao homem). As *àjé* (as bruxas) estão também em aliança com os *ajogun* para a destruição do homem e de sua obra. Os humanos necessitam oferecer sacrifício às duas forças para sobreviver. O homem necessita oferecer sacrifício às forças benéficas para continuar gozando de seu apoio e bênçãos. Necessita também oferecer sacrifício aos *ajogun* e às *àjé* com o objetivo de não encontrar sua oposição quando estiver prestes a realizar algum projeto importante.

¹² Entre os *ajogun* estão incluídos Morte, Doença, Perda e outras coisas terríveis que afetam o andamento da vida humana.



A divindade que age como mediador entre as três partes mencionadas acima é *Èṣù*, que partilha um pouco dos atributos das forças benéficas e malévolas. É o policial do universo. Além disso, é imparcial, uma vez que só irá dar apoio ao homem ou divindade que tenha feito sacrifício. Isso é o que quer dizer a afirmação: *eni ó rúbo l Èṣùú gbè*.

Uma vez recebido o sacrifício prescrito, ele proibirá os *ajogun* de prejudicar o suplicante. *Èṣù* é o guardião do *àṣe*, autoridade e o poder divino com os quais *Olódùmarè* criou o universo. *Èṣù* é, conseqüentemente, o verdadeiro administrador do universo, o princípio da ordem e da harmonia e agente da reconciliação. Sua esposa, *Agbèrù*, recebe todos os sacrifícios em seu nome. Após tirar sua parte de *aárùún* (cinco búzios) e um pouco de todos os outros materiais oferecidos em sacrifício, *Èṣù* leva as oferendas para as divindades ou os *ajogun* envolvidos. O efeito é, normalmente, a restauração da paz e a reconciliação entre as partes conflituosas.

Uma questão emerge imediatamente quando analisamos o que foi dito até agora. Qual o papel reservado aos seres humanos no universo *Yorùbá*, onde o indivíduo não pode agir de forma independente de seu *Orí* e está à mercê de dois poderosos conjuntos de forças sobrenaturais aos quais ele deve oferecer sacrifícios incessantemente para poder sobreviver. O indivíduo realmente importa em tal sistema? É aí que o conceito de *Ìwàpèlè* entra. Juntamente com um conjunto de princípios menores como *àyà* e *esè*, o princípio de *Ìwàpèlè*, em certo grau, liberta o homem dessa estrutura de universo autoritária e hierárquica e, de qualquer forma, provém a ele com um conjunto de princípios com os qual regulam sua vida, com o intuito de evitar colisões com os poderes sobrenaturais e com seus companheiros humanos. Segue-se uma pequena descrição e interpretação do princípio de *Ìwà* relacionado com os as crenças dos *Yorùbás* já citadas acima.

A palavra *Ìwà* é formada a partir da raiz verbal *wà* (ser ou existir) adicionada do prefixo deverbativo "i". O sentido original de *Ìwà* pode, então, ser interpretado como "o fato de ser, viver ou existir". Assim, quando *Ifá* fala de:

Ire owó

Ire omo

Ire àikú parí iwà,¹³

O significado de *iwà* nesse contexto é exatamente o referido acima.



Tenho a impressão de que o outro significado de *iwà* (caráter, comportamento moral) é originário da utilização idiomática deste sentido léxico original. Se este for o caso, *iwà* (caráter) é, portanto, a essência de ser. O *iwà* de um ser humano pode ser usado para caracterizar sua vida, especialmente em termos éticos.

Além disso, a palavra *iwà* (caráter) pode ser usada para se referir a ambos, bom e mau caráter. Para exemplificar de forma declarativa, alguém poderia dizer:

¹³De uma não publicada coleção de gravações de diversos sacerdotes de *Ifã*, incluindo *Oyedele Isòlá*, *Beesin Compound*, *Óyó*.

Ìwà okùnrin nǎà kò dára

O caráter do homem não é bom.

Ìwà okurin nǎǎǎ dára

O caráter do homem é bom.

Mas, às vezes, a palavra *ìwà* pode ser usada para se referir unicamente ao bom caráter.

Obinrin nǎǎǎ ní iwà

A mulher tem bom caráter.

Pode-se dizer também:

1. *Ìwà pèlè* (caráter bom, ou manso)
2. *Ìwà búburú* (mau caráter)

Este estudo é sobre *Îwâpèlê*, que pode ser traduzido como caráter manso, gentil, ou, em um sentido amplo, bom caráter.



Como mencionado acima, *iwà* é tido como um dos muitos objetivos da existência humana para o *Yorùbá*. Todo indivíduo deve empenhar-se para ter *Íwàpèlè*, com o objetivo de ser capaz de ter uma boa vida num sistema dominado por muitos poderes sobrenaturais e numa sociedade controlada pela hierarquia nas autoridades. O homem que possui *iwàpele* não colidirá com nenhum dos poderes, sejam humanos ou sobrenaturais e, desta forma, viver em completa harmonia com as forças que governam tal universo.

É por isso que o *Yorùbá* tem *Íwàpèlè* como o mais importante de todos os valores morais e o maior de todos os atributos de qualquer homem. A essência da prática da religião para o *Yorùbá* consiste, assim, em empenhar-se em cultivar *Íwàpèlè*. Isso é o que quer dizer o ditado:

Íwà Lèsin

(*Íwà* é um outro nome para a devoção religiosa)

No corpo literário de *Ifá*, *iwà* é representada por uma mulher. *Ogbè Alárá*, um dos *Odù Ifá* menores diz que *Íwà* era uma mulher de máxima beleza com a qual *Òrúnmílá* se

casou, após ela já ter se separado de diversas outras divindades. Apesar de sua beleza,



Ìwà não tinha um bom comportamento. Ela tinha péssimos hábitos e uma língua incontrolável. Além disso, era preguiçosa e sempre fugia de suas responsabilidades.

Após eles estarem casados há algum tempo, *Òrúnmílá* já não podia mais tolerar seus maus costumes. Assim, ele a mandou embora. Porém, quase imediatamente após ela sair de casa, ele se deu conta de que não poderia viver sem

ela. Perdeu o respeito de seus vizinhos e foi desprezado por sua comunidade. Além disso, todos os seus clientes o abandonaram e a prática da divinação não gerava mais

lucros. Faltava-lhe dinheiro para gastar, roupas para vestir e outros utensílios necessários para que vivesse uma vida boa e nobre.

Òrúnmílá, então colocou sua roupa de *Egúngún* e saiu em busca de *Ìwà*. Ele visitou as casas dos dezesseis mais importantes chefes do culto à *Ifá*, porém não encontrou sua esposa. Ele permaneceu do lado de fora da casa de cada um dos chefes e cantou a seguinte canção:

Sabedoria da mente, sacerdote de *Ifá* da casa de *Alárá*

Consultou *Ifá* para *Alárá*,

Apelidado de *Ejì Òsá*,

Descendente daqueles que usam bastões de ferro para fazer trinta gongos.

Grande compreensão, sacerdote de *Ifá* de *Ajerò*

Consultou *Ifá* para *Ajerò*,

Descendente do homem valente que se recusa completamente a entrar em uma briga.

Onde você viu *Ìwà*, me diga
Ìwà, Ìwà, é a você que estou buscando.
Se você tem dinheiro,
Mas não tem um bom caráter,
O dinheiro pertence a outra pessoa.
Ìwà, Ìwà, é a você que estamos buscando.
Se alguém tem filhos,
Mas lhe falta com caráter,
Seus filhos pertencem a outra pessoa.
Ìwà, Ìwà, é a você que estamos buscando.
Se alguém possui uma casa
Mas lhe falta bom caráter,
Sua casa pertence a outra pessoa.
Ìwà, Ìwà, é a você que estamos buscando.
Se alguém tem roupas,
Mas lhe falta bom caráter
Suas roupas pertencem a outra pessoa.

Ìwà, Ìwà, é a você que estamos buscando.

Todas as boas coisas da vida, que um homem tiver,

Se lhe falta bom caráter,

Pertencem a outra pessoa.

*Ìwà, Ìwà, é a você que estamos buscando*¹⁴.



Após uma longa busca, *Òrúnmílá* encontrou *Ìwà* na casa de *Olójo* que havia desposado ela novamente. Quando chegou à casa de *Olójo*, ele cantou a mesma cantiga e *Olójo* veio para o lado de fora para encontrá-lo. *Òrúnmílá* disse a ele que estava em busca de *Ìwà*, sua esposa, que o havia abandonado. *Olójo* se recusou a devolvê-la para *Òrúnmílá* e uma disputa seguiu-se, na qual *Òrúnmílá* atingiu *Olójo* com a pata de uma cabra com a qual havia feito sacrifício antes de sair de casa. O impacto jogou *Olójo* a muitas milhas de distância. *Òrúnmílá*, então, pegou sua esposa de volta, em paz. A história sobre *ìwà* contada acima é importante por diversas razões. Em primeiro lugar, é digna de nota que

¹⁴Coletado de *Oyedele Isòlá, Beesin Compound, Òyó*, dezembro, 1973

o símbolo de bom caráter seja uma mulher. No folclore *Yorùbá*, a mulher representa os dois lados opostos do envolvimento emocional. As mulheres são símbolo do amor, cuidado, devoção, suavidade e beleza. Ao mesmo tempo são especialmente as bruxas, símbolo da maldade, do endurecimento, desfaçatez e deslealdade. Uma vez que *iwà* é um atributo que pode ser tanto mau como bom (conforme explicado acima) somente as mulheres, às quais os *Yorùbá* já atribuem tal visão moral estereotipada, podem ser usadas como símbolo de *iwà*. Usando tal símbolo, o que *Ifá* quer que entendamos é que todo indivíduo deve tomar cuidado com seu caráter como toma conta de sua esposa. Assim como uma esposa pode ser um fardo para seu marido, um bom caráter pode ser um fardo para o justo e fiel, porém estes nunca devem se esquivar de sua responsabilidade. As mulheres podem ser tidas como bruxas e mentirosas, porém o *Yorùbá* sabe que sem elas a sociedade humana não pode sobreviver. Da mesma forma, o bom caráter pode ser difícil de possuir como atributo, porém se ninguém o tivesse, o mundo seria um lugar muito difícil de viver.

Em segundo lugar, é importante notar também que a própria *Ìwà*, é uma mulher que lhe falta um bom caráter e que se permitem péssimos hábitos. Isso significa que um homem que aspire ter bom caráter deve estar preparado para suportar aquilo que os *Yorùbá*

chamam de *ègbín* (coisa suja ou indecente). O homem que aspire ter bom caráter deve saber que algumas vezes se encontrará em situações desagradáveis, as quais ofenderam seu senso de dignidade e de decência. Ainda assim ele não deve se afastar do caminho do bom caráter sob a pena de perder a própria essência e o valor da vida.

O verso de *Ifá* citado acima compara *iwà* com outras coisas valiosas que o homem também aspira conquistar – dinheiro, filhos, casas e roupas. *Ifá* posiciona *iwà* acima de todas essas coisas de valor. Um homem que possua todas essas coisas, mas que não tem *iwà* às perderá rapidamente, provavelmente, para outro que tenha *iwà* e que sabia cuidar de tudo isso. *Iwà* é, portanto, o mais valioso bem entre tudo aquilo que é valioso no sistema de valores *Yorùbá*.

Outro verso de *Ifá* sobre *iwà*, citado pelo Sr. *Modupe Alade*, em sua moradia, no *Egbé Ijnlè Yorùbá* (Sociedade Cultural *Yorùbá*), Lagos, em 31 de agosto de 1967 e publicado na revista de cultura *Yorùbá, Olókun*¹⁵, nº8, de agosto de 1969, se diferencia em alguns detalhes significantes do visto anteriormente. O seguinte é extraído desse poema:

¹⁵ Parte do artigo original do Sr. *Alade* é escrito em prosa, mas apresentei em sua forma de poema. Fiz ligeiras modificações em sua ortografia.



Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá*¹⁶ e batermos com ele numa cabaça,

Vamos saudar *Íwà*

Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá* e batermos com ele numa cabaça,

Vamos saudar *Íwà*

Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá* e batermos com ele numa pedra,

Vamos saudar *Íwà*

Ifá foi consultado para *Orunmilá*,

Quando nosso pai ia se casar com *Íwà*.

Primeira vez que *Òrúnmilá* casava com uma mulher,

Íwà foi com quem ele casou,

Íwà mesma

Era filha de *Sùúrù* (paciência).

Quando *Òrúnmilá* propôs casamento a *Íwà*,

Ela disse que estava de acordo.

Ela disse que se casaria com ele.

¹⁶ *Rágbá*, nome de uma planta frequentemente usada para preparações *herbais*.

Mas que havia uma coisa que ele deveria observar.

Ninguém deveria mandá-la embora de seu lar nupcial.

Mas ela não deveria ser usada de forma descuidada, como alguém usa a água da chuva.

Ninguém deveria puni-la desnecessariamente...

Òrúnmílá exclamou: Deus não permita que eu faça tal coisa.

Ele disse que cuidaria dela.

Disse que a trataria com amor,

E que a trataria com gentileza.

Então, ele casou com *Ìwà*.

Após um longo tempo,

Ele se tornou infeliz com ela.

Então começou a perturbar *Ìwà*.

Se ela fizesse uma coisa,

Ele reclamava que ela havia feito de forma errada.

Se ela fizesse outra coisa,

Ele também reclamaria.

Quando *Ìwà* percebeu que aquilo era demais para ela,

Disse: Tudo bem.

Voltou para a casa de seu pai.

Seu pai era o primogênito de *Olódùmarè*.

Seu nome era *Sùúrù*, o pai de *Ìwà*.

Ela, então, reuniu seus utensílios de cabaça,

E partiu para sua casa.

Ela foi para o *òrun*.

Quando *Òrúnmílá* retornou, disse:

Saudações ao povo de dentro de casa.

Saudações ao povo de dentro de casa.

Saudações ao povo de dentro de casa.

Porém *Ìwà* não apareceu.

Nosso pai então perguntou por *Ìwà*.

Os outros habitantes da casa disseram que não a viram.

"Onde ela foi?

Foi ao mercado?

Ela foi a algum lugar?"

Ele perguntou isso durante muito tempo, até que

Juntou dois búzios com três,

E foi para a casa de um sacerdote de *Ifá*.

Disseram a ele que ela havia fugido.

Ele foi aconselhado a ir e encontrá-la no lar de *Alárá*.

Quando ele chegou a casa de *Alárá*, disse:

Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá* e

batermos com ele numa cabaça,

É *Íwà* que buscamos.

Vamos saudar *Íwà*.

Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá* e

batermos com ele numa cabaça,

É *Íwà* que buscamos.

Vamos saudar *Íwà*.

Se pegarmos um objeto de madeira *rágbá* e

batermos com ele numa pedra,

É *Íwà* que buscamos.

Vamos saudar *Íwà*.

Alárá, você viu *Íwà*, diga-me?

É *Íwà* que buscamos.

Íwà.

Alárá disse que não havia visto *Íwà*.

Nosso pai foi, então, para a casa de *Òràngún*, rei da cidade de *Ilá*

Descendente de um pássaro com muitas penas.

Ele perguntou se *Òràngún* tinha visto *Íwà*.

Mas *Òràngún* disse que não tinha visto.

Mal haviam outros lugares onde procurar.

Após muito tempo,

Ele voltou,

E indagou a seus instrumentos divinatórios.

Ele disse que procurou por *Íwà* na casa de *Alárá*.

Ele a procurou na casa de *Ajerò*,

Ele a procurou na casa de *Óràngún*.

Ele a procurou na residência de *Ògbéré*, sacerdote de *Ifá* de *Olówu*,

Ele a procurou na residência de *Áséégbá*, sacerdote de *Ifá* de *Ègbá*.

Ele a procurou na residência de *Àtákúmòsà*, sacerdote de *Ifá* de *Ìjèsà*.

Ele a procurou na residência de *Òsépurútù*, sacerdote de *Ifá* de *Rémo*

Mas ele disseram que *Ìwà* tinha ido para o *òrun*.

Ele disse que iria lá e a traria de volta.

Eles disseram: tudo bem,

Providenciaram para que ele realizasse sacrifício.

Disseram a ele que oferecesse uma rede,

E desse mel a *Èṣù*.

Ele ofereceu o mel em sacrifício a *Èṣù*.



Quando Èṣù provou o mel,
Disse: O que é isso que é tão doce?
Òrúnmílá então, entrou em sua roupa de *Egúngún*,
E foi para o céu.
E começou a cantar novamente.
Èṣù fez um jogo de desfaçatez,
E foi para onde Íwà estava.
Ele disse: um certo homem chegou no céu,
Se você ouvir sua canção,
Ele diz tais e tais coisas...
É você que ele está procurando...
Íwà então partiu (de seu esconderijo),
E foi os encontrar no local onde cantavam.
Òrúnmílá estava em sua roupa *Egúngún*.
Ele viu Íwà através da rede da roupa.
Ele a abraçou.
Aqueles que transformam a má sorte em boa, então, abriram a roupa.

Ìwà, porque você se portou de tal maneira?

Me deixou na Terra e foi embora.

Ìwà disse: É verdade.

Ela disse que foi por causa da forma que ele a maltratou

Que ela fugiu.

Para que ela tivesse paz em sua mente.

Òrúnmílá então implorou para, por favor,

Que ela tivesse paciência com ele.

E voltasse com ele.

Mas *Ìwà* se recusou,

Mas disse: Tudo bem

Ela ainda podia fazer alguma coisa.

Ela disse: Você, *Òrúnmílá*,

Volte para a Terra

Quando você chegar lá,

Todas as coisas que eu disse que você não fizesse,

Não tente fazer.

Comporte-se muito bem.

Comporte-se com bom caráter.

Cuide de sua esposa,

E cuide de seus filhos.

De hoje em diante, você não colocará mais os olhos em *Ìwà*.

Mas eu estarei com você.

Mas, o que você faça para mim,

Irá determinar quão ordenada será sua vida.

O verso de *Ifá* relatado acima confirma o anterior em alguns aspectos. Em ambos *Ìwà* é uma mulher e foi esposa de *Òrúnmílá*. Além disso, em ambas histórias, *Òrúnmílá* teve que ir procurar por *Ìwà* depois que ela o deixou. A canção que *Òrúnmílá* cantou em ambos os poemas, enquanto buscava *Ìwà* é, em certo grau, similar. Apesar disso tudo, os poemas são diferentes. O segundo poema diz que *Ìwà* é filha *Sùrùú* (Paciência) que foi o primogênito de *Olódùmarè*. Esse detalhe fundamental falta ao primeiro poema e, portanto é necessário ressaltá-lo.



O segundo poema liga *Ìwà* com Paciência e também com o próprio Deus. O significado disso é que o homem, para obter o bom caráter, deve em primeiro lugar, ter paciência. É por isso que temos o ditado: *Sùrùú nì baba iwà* (Paciência é o pai do bom caráter). De todos os atributos que um homem com bom caráter deve ter¹⁷, paciência é o mais importante se todos porque a pessoa que

é paciente terá tempo para meditar sobre as coisas e sempre chegar a justas e honestas conclusões. Devemos, então, ser paciente com as pessoas e aprender a ser tolerantes

¹⁷ Os outros atributos incluem *òtító* (verdade), *inúwèrè* (mente tranqüila com os demais), *ìkonimórá* (atitude calorosa para com os demais), *Ìfẹ́* (amor), *ìbòwòfàgbà* (respeito aos mais velhos), etc.

para podermos ter bom caráter. Se *Òrúnmílá* tivesse aprendido a ser paciente, ele não teria perdido sua esposa, *Ìwà*.

O segundo poema liga *Ìwà* com *Olódùmarè*, que, na história, é seu avô. O significado disso é muito claro. Significa que *Olódùmarè* é a personificação do bom caráter. Ele, então, espera que os seres humanos também tenham bom caráter. É um pecado contra a divina lei de *Olódùmarè* que qualquer um se desvie do caminho do bom caráter. A pessoa que faça isso será punida pelas divindades a menos que ofereça sacrifício, o qual mostrará que se arrependeu e restaurará a paz e a harmonia na desgastada relação que seu desvio cria entre a pessoa e as forças sobrenaturais. Isso, então, é a razão pela qual o *Yorùbá* tem o bom caráter como a essência da religião.

O corpo literário de *Ifá* pode, então, ser tomado como um conjunto de poemas míticos e históricos que nos oferece, através do uso da analogia, imagens e símbolos o que fazer no intuito de estar em paz com Deus, as forças sobrenaturais, nossos vizinhos e, em verdade, consigo mesmo. Todos esses preceitos e advertências podem ser reduzidos a um pensamento: Atenha-se fortemente ao cultivo do bom caráter para que sua vida seja boa.



O conceito *Yorùbá* de existência transcende o tempo do indivíduo na Terra. Vai além de sua época e inclui as memórias que o homem deixa após sua morte. Portanto, é fundamental ser um homem de bom caráter para que deixe boas lembranças quando se for. Numa sociedade que eleva os mortos a condição de ancestrais e que armazena homenagens a eles em sua arte verbal, a única recompensa durável para o homem de bom caráter reside nos poemas, nas máscaras e nas cerimônias anuais que serão feitas em sua homenagem após morte.

A importância posta, pelos *Yorùbá*, no princípio de *iwà* mostra que as religiões tradicionais africanas são baseadas em profundos valores morais que sustentam as

crenças inerentes a essas religiões. Frequentemente, ouvimos dos seguidores ignorantes do Cristianismo e do Islã, que as religiões tradicionais africanas não são baseadas em nenhum valor ético. Nada pode ser mais distante da verdade.

O princípio de *iwà* mostra que as religiões tradicionais africanas são baseadas em profundas e significativas ideias filosóficas.

Adaptação: Luiz L. Marins

GRUPO ORIXAS

<http://grupoorixas.wordpress.com>

A IMORTALIDADE IORUBA

Jean Ziegler

Capítulo publicado no livro

“Os Vivos e a Morte”

Rio de Janeiro, Zahar Editores.

1975

Extrato, Transcrição e Notas ¹⁸

Luiz L. Marins

2011

¹⁸Esta transcrição conterá notas do autor e do transcritor, respectivamente. As notas explicativas, do autor, estarão contidas nas notas do transcritor, mantendo sua numeração original, entre parêntese; quanto às notas de referência, serão transladas para o corpo de texto. Quanto às notas apenas do transcritor, estas terminarão com sigla(N.T). Foram retirados alguns parágrafos margeantes, sem prejuízo do tema principal. N.T.

A IMORTALIDADE IORUBÁ

Jean Ziegler

Os mitos de origem

a) Céu e Terra



A linguagem *tanática*¹⁹, segmento da linguagem cosmogônica, só adquire a sua verdadeira dimensão no interior de um sistema mais vasto, o dos mitos de origem que, na tradição ioruba, se entrecruzam, se opõe, se completam.²⁰ Eles explicam a gênese do mundo. Começo por atribuir aos principais a sua exterioridade legível, passando em seguida à identificação de seus respectivos variáveis e à definição de sua comum estrutura semântica.

¹⁹ Ciência que estuda a morte; do deus grego *Tânatos*, o deus da morte. N.T.

²⁰ Sobre este tema, ver Roberval Falojutogun Marinho, "O Imaginário Mitológico na Religião dos Orixás, um estudo da dinâmica da comunicação e da arte no sistema cultural nagô" in, Barretti Filho, Aulo. *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu*, Edusp, São Paulo, 2010, p. 161. N.T.

Primeiro há o mito da unidade perdida entre o céu e a terra, entre o país da vida nascente, para onde irá o homem após a morte, e a terra povoada dos homens. É possível, aliás, que este mito abra um caminho para a solução do conflito que hoje separa duas escolas interpretativas:

- Os Orixás serão os antepassados biológicos do homem, tendo adquirido em seguida seu *status* particular de "modificadores da realidade", falando, agindo através dos homens em transe?
- Serão, pelo contrário, seres à parte, antropomorfos, que por sua aparição na linguagem possuem o poder de "criar homens", e que vive no orun uma vida imperecível? ²¹

[Os mitos explicam, a origem do universo, a separação consecutiva de suas metades, orun e aiê (céu e terra), a estratificação ontológica e existencial que governa o orun da vida imperecível, e o aiê, das existências transitórias. O ser nasce no orun, adquire personalidade no aiê, retorna ao orun, para renascer... assim, a imortalidade acontece

²¹(93) Quanto a mim, apoio a segunda tese.

em dois níveis existenciais. Se no orun ela é objetiva, através do espírito, a passagem pelo aiê é que a possibilita, através da personalidade.] ²²



Olórum (Deus do céu), não se manifesta absolutamente. Nenhum objeto lhe é consagrado, e nenhum homem em transe pronuncia jamais seu nome. A humanidade é investida de uma tarefa única e permanente: entre os membros de cada geração, alguns são iniciados no serviço dos Orixás. Estes elementos

constitutivos do universo revelam-se neles e falam por sua boca. Pode-se dizer que,

²²Parágrafo adaptado pelo transcritor.. N.T.

graças aos iniciados, o universo prova estar vivo, ou, noutras palavras, a função única da ação e da presença dos homens é manter a vida sobre a terra.

Uma comunidade de destino continua, portanto, a ligar, para além da separação histórica, as duas metades do universo, orun (céu) e aiê (terra), separados e unidos, são regidos por uma mesma estrutura global, uma mesma hierarquia de saber, de competências e de poderes respectivos. O cimo da hierarquia da vida é ocupado por Olorun, ou Olôdumare, e seus auxiliares mais diretos, os Orixás. Os egun habitam com eles no orun. São aqueles que já cumpriram o seu périplo terrestre. São os antepassados biológicos dos homens que povoam atualmente a terra, reproduzindo no orun as estruturas parcelares respectivas dos clãs, das alianças e das famílias terrestres. Noutros termos, asseguram a permanência das hierarquias parentais e tribais.

No outro lado do universo, o aiê, são os Oba (que os ocidentais traduzem imperfeitamente por "rei") que detêm o poder, e situam-se imediatamente após os egun, na hierarquia. Contudo, a análise relativa complica-se porque os Obas não se inserem de modo linear na estrutura egúnica.

Na verdade, os Obas que saíram do aiê para o orun, que morrem e são enviados pelo ritual normal, formam, chegando ao orun, um clã à parte, o clã dos Oduduwa. Durante



sua estada na terra, porém, os Obas beneficiam-se com a ajuda de numerosos auxiliares. Esses auxiliares, chefes de aldeia, de povoados, chama-se Baalé. Os Baalé são, por sua vez, auxiliados no exercício de suas funções, pelos *Agba*. O termo transmite um tríplice significado social e biológico. O

Agba é, ou o chefe de uma família, ou todo homem de mais de cinquenta anos, ou então, as duas coisas ao mesmo tempo.

Todo mito nagô é veiculado por Odu, espécie de narrativa empírica que, a partir de um acontecimento vivido, em geral na proto-história, antes que o céu e a terra estivessem separados, constituem um ensinamento normativo de valor universal.

Os mitos não falam, entretanto, sobre as origens da morte²³. Os mitos relativos ao nascimento dos homens permitem compreender o ser e a função da morte no sistema nagô ioruba. O conjunto destes mitos menciona os três elementos constitutivos do homem:

O "Emí" é o seu sopro, sua respiração.²⁴

O "Essé", suas pernas, e por extensão, todo seu organismo fisiológico.

²³(97) Nos antigos reinos, os monarcas eram assassinados quando se aproximavam da velhice e a doença; o *Qba*, encarnando de modo privilegiado a vida na terra, não podia, na verdade, habitar um corpo enfraquecido. A sociedade ioruba contemporânea, tanto as do continente como as da diáspora, deixam-nos morrer de "morte natural". N.T.

²⁴A palavra ioruba para "respiração" é *èémí* (êmi), sendo que para "espírito", é *émí* (emí). Em português, estas duas palavras são muito confundidas, concentrando dois conceitos diferentes em uma só palavra. N.T.



O "Orí" é a cabeça, seu caráter, seu temperamento.

O *Emí* e o *Orí*, uma vez criados, gozam de vida permanente, que nada poderá jamais alterar.²⁵ Por ocasião da morte, o homem, seu *Orí* reintegra-se ao seu Ipori (origem) no orun²⁶. O processo será analisado de modo minucioso nas páginas seguintes. Um mesmo *Orí* pode surgir em diferentes membros de uma mesma família de uma mesma família terrestre. Assim, os iorubas explicam a hereditariedade dos genes, a semelhança de temperamentos entre avô e neto, mãe e filho, pai e filha, ou tio e primo.²⁷

O *Emí* pode reaparecer em qualquer lugar que venha a terra. Esse destino múltiplo do *Emí* de uma pessoa falecida permite explicar as semelhanças ocasionais que o empírico registra em pessoas originárias de sociedades, clãs famílias e povos diferentes e

²⁵Ziegler não leva em conta a perca de conceito, conforme a nota anterior; assim esclarecemos que *emí* e *orí* são, em última instância, a mesma coisa. N.T.

²⁶ Sobre o *ipôri*, ver Revista Olorun n. 5 <http://www.olorun.com.br>. N.T.

²⁷(99) O sistema nagô-ioruba não distingue entre as características biológicas e as de ordem social. O debate ao redor desta dupla problemática genética é aparentemente exclusivo da linguagem ocidental.

distantes uns dos outros.²⁸ Falando do *Emí*, aproveito a ocasião para apontar uma divergência manifesta, que surge sobre a sua função.



Todas as cerimônias fúnebres do axexê a que assistimos, prolongaram-se por sete dias. Pierre Verger, contudo, fala num período de nove dias, que constitui a primeira fase do axexê no sistema ioruba original, tal como se articula nas sociedades da Nigéria ocidental. É após nove dias a contar da data do enterramento, no solo ou na floresta, do corpo inanimado, que o *Emí* abandona o corpo.²⁹

Empreende então o seu novo destino, enquanto o corpo se transforma em areia e desaparece do sistema. Conclusão provável: as sociedades africanas da diáspora nas quais estive e onde reconstitui, pelo menos em parte, a linguagem *tanática*, sofreu a

²⁸Aqui Ziegler está falando do espírito, não da respiração (ver nota 7). N.T.

²⁹Idem. N.T.

aculturação com o catolicismo colonial português. A missa de sétimo dia, teria então absorvido o período dos nove dias do Emí repousando com seu corpo inanimado no cemitério ou na floresta (Verger, 1971, p. 2).

a) O problema do mal.

O mal, o sofrimento vivido pelos homens, adquire para a sociedade nagô três dimensões essenciais: Olódumare (Olórun) contém o sopro vital. Nada cria, sabe apenas transmitir. Orixanla endurece o barro e fabrica os corpos humanos. Essas figuras inanimadas são entregues a Olódumare, para que lhes insufla o emí, a respiração, o sopro vital.³⁰

³⁰A criação ocorre em dois níveis, no *òrun* e no *ayé*. O *ara-òrun* é criado por *Obátálá (Òrìṣànlá)*, sem vida, ainda no *òrun*. O *emí*, a vida, lhe é dada, também ainda no *òrun*, por *Olódumare*. Quando aqui nasce, recebe outra dádiva de *Olódumare*, o *éemí* (respiração), e assim, a vida se completa numa coexistência *òrun-ayé*. N.T.



É aqui que o processo de colocar o homem no mundo se complica. O ser humano existe de maneira autônoma, tão logo disponho de um corpo (essé)³¹ animado, habitado por uma alma (*Emí*). Contudo, para se reunir aos homens que vivem na terra, o ser recém-criado precisa de uma personalidade, de

um caráter, de uma identidade, de uma individualidade. É aí que o sistema ioruba introduz uma figura ambígua e fascinante: a de Ajala.

³¹A palavra ioruba correta para corpo é *ara*. Ziegler equivocou-se completamente ao usar a palavra "essé" (*esé*, pé ou perna), demonstrando desconhecimento do idioma; peço ao leitor que a desconsidere. N.T.

Ajala é o oleiro de orun³², mas um oleiro desajeitado, esquecido, pouco dotado para o delicado trabalho que é seu. Encarregado pela fabricação dos orís, ele os enfileira num depósito.³³ Os homens recém-criados vêm, portanto, escolher um orí (destino) imperfeito para sua viagem à terra, assim como se escolhe um paraquedas quando se trata de fazer preparativos para uma viagem perigosa por uma zona incerta, num avião com defeito. O mito diz: "Ajala trabalha mal. Nas prateleiras há poucos Orí sólidos, bem constituídos, por que o oleiro não é cuidadoso; trabalha de modo irresponsável. Algumas cabeças (destino) foram esquecidas e não estão bem cozidas, outras queimadas, outras mal amoldadas." O homem destinado à existência terrestre segue viagem, portanto, com uma série de desvantagem; precisa de muita sorte para encontrar na olaria do orun uma cabeça aceitável. [os parênteses são nossos]

³²Na verdade, o oleiro de *Olódumarè*. Ziegler parece desconhecer a mitologia ioruba sobre o assunto.

³³Este *orí* criado por *Àjàlá* é uma abstração e metáfora de destino. Não se trata de um *orí* (cabeça) propriamente dito, pois este já foi criado por *Obátálá* durante a criação da figura inanimada de "barro do *òrun*". N.T.

Esta passagem do mito serve admiravelmente à interpretação dos homens vivos, de sua existência vivida. Na verdade, quantas cabeças (destino), quantos caracteres mal

formados! Quantos humanos entretêm consigo mesmo detestáveis relações! E como alguns sentem dificuldade em viver com sua própria personalidade! . [o parêntese é nosso]



A tentação do determinismo, a tentação de tornar responsável um destino preestabelecido pelos males vividos cotidianamente torna-se desde então irresistível. Os iorubás não escaparam a

isso. O horror é explicado pelo mito. A linguagem iorubá o explica pela narrativa do oleiro de Ajala, e os numerosos orí (destino) defeituosos que fabrica todos os dias.

Assim como as outras sociedades humanas, as africanas vêm nascer no seu seio filhos

deficientes: as vítimas das enfermidades motoras, os deficientes de nascença, os surdos, os mudos, os cegos, e malformação própria da África, os albinos.



Nas sociedades europeias escondem-se, isolam-se as pessoas as pessoas atingidas por deficiências. A sociedade africana, ao contrário, os reveste, desde o nascimento, de incomparável majestade. Suas enfermidades transformam-se em títulos de glória.

Desde o nascimento, as crianças "anormais" são confiadas a um dignitário importante, o Aborixa. O Aborixa encontra-se exclusivamente a serviço de Orixanlá, o primeiro dos Orixás, e venera sua palavra. As crianças "anormais" farão parte, desde o nascimento, do kraal do Aborixá, ali vivendo, primeiro com a mãe, depois sozinhas, em grupos, servidos por mulheres respeitadas. Durante toda a vida se beneficiarão com o extraordinário respeito de que goza o seu novo pai, o Aborixá.

Existe uma terceira dimensão do mal, que deixa os homens, mesmo os mais sutis, completamente desarmados.

Que dizer, do câncer, da hanseníase, da epilepsia, da paralisia, de todas as doenças, que não podem ser atribuídas a nenhuma casualidade humana, ou sobrenatural?

A consciência humana não traz em si mesma os recursos necessários para suportar tais provas. Afasta estes males do campo social, onde se espalham. Uma palavra coletiva, disso se encarrega: Ajogun. Ela designa coletivamente todos estes males. Exemplos: *iku* (morte solitária); *ofo* (perda de um ser amado, ou de um membro do próprio corpo); *egba* (paralisia); *ewon* (sequestro, escravidão, cativo); *arun* (doença); *ése* (dor intolerável).



Todos estes males o idioma esvazia. Não explica a sua gênese, nem o seu fim. Excluindo conceitualmente³⁴ tais males, os iorubas excluem socialmente os que asseguram a sua gestão. Esses mandatários do mal inconcebível chamam-se Ajé, ou Iyami. Por analogia com certos idiomas ocidentais³⁵ direi que são feiticeiros. Eis a sua definição esquemática: os Ajés são originários do aiê, somente da terra. Não tendo jamais sido criados pelo Orixá no orun, não dispõe de nenhum Ipori, nenhuma fonte imperecível no orun. Não tendo nascido pelo sopro de Olorun e pelas mãos de Orixanlá não podem morrer e regressar para o orun. A maldição que mais terrível que sobre eles pesa é a de estarem presos a esta terra por eternidade. Totalmente excluídos da sociedade humana,

³⁴(108) Mais precisamente: eles os excluem de seu sistema cosmogônico e, portanto do seu universo causal homogêneo.

³⁵(109) Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, ed. Julliard, Col. Archives, 1970, sobretudo os documentos agrupados no capítulo "O julgamento do Feiticeiro, 8 de julho a 18 de agosto de 1634", quando os juizes da paróquia de Garnier pronunciaram uma fala da expulsão extremamente parecida com as que formulam os iorubas. Para além da fala eclesial metropolitana, o idioma colonial pronuncia com mais violência ainda, com mais perversidade, a expulsão arbitrária de homem apontados com feiticeiros: percorrendo o palácio da inquisição em Cartagena das Índias, antigo e poderoso mercado de escravos e porto de exportação de minérios só antigo reino vice-reino de Nova Granda (que se chama hoje Colômbia), o visitante se vê no pátio de uma fossa comum e um crematório. Entre as vítimas, aquelas que confessaram "seus erros" eram atiradas à fossa comum. Os corpos, no dia do juízo final, poderiam assim ressuscitar. Os outros, os obstinados, os que ficavam em silêncio, que resistiam sem falar, eram chamados feiticeiros, seu corpo era queimado e as cinzas espalhadas, impossibilitando toda ressurreição ulterior e se ingresso na comunhão dos santos.

de família, ckã aldeia, pais ou povo, são mortos tão logo surpreendidos, e uma das funções específicas do Egun de Ifé, é matar os feiticeiros.³⁶

Determinismo do destino humano, reflexo do sofrimento no domínio extra social da feitiçaria, glorificação esplêndida da criança anormal, estes contraditórios e justapostos não explicam totalmente o sistema iorubá. A liberdade humana, esta zona móvel, flutuante, da meia medida e da luz crepuscular, infiltra-se também numa parcela da linguagem nagô. Na verdade, a percepção parcial de uma liberdade, cuja atualidade total nunca se realiza, mas cuja ausência também não é comprovada, permeia todo o idioma. Seu centro de irradiação é o *Orí*. O Ipori, cabeça de vida imperecível, cabeça individual³⁷ e, contudo, perfeita, colocada no orun, e o *Orí*, face humana imperfeita, às

³⁶Para um melhor entendimento do conceito de *Ajé*, ver Pierre Verger, "Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Òṣòròngà", *Artigos*, Tomo I, Ed. Corrupio, São Paulo, 1992. N.T.

³⁷Discordamos de Ziegler. Primeiro, por que *Ipôrí* é a origem, a fonte, a matéria original da criação. *Ipôrí* não tem o conceito de individualização, ao contrário, é a matéria genérica de origem, nos dois níveis de existência, *òrun* e *ayé*. Seja qual for o conceito ou contexto aplicado, *Ipôrí* será sempre a origem, a fonte, nunca o originado, o criado. A imortalidade do homem não está no *Ipôrí*, porque este é renovado a cada nova existência. Ela está no *èmi* (emi), o *ara-grun* (ser espiritual) antes de adquirir vida no aiê, quando então adquire *èémi* (êmi) a respiração. Acreditamos que o conceito de eternidade mal aplicado a *Ipôrí*, está no "não entendimento" dos escritores acadêmicos, da diferença entre *èmi* e *èémi*. Ao dar-se lhes o único conceito de "sopro divino", a palavra *èmi*, perdeu o conceito de eternidade, de imortalidade. Era preciso buscá-la, então, numa outra palavra, e ao que parece, a palavra encontrada

vezes francamente defeituosa, pedida de empréstimo pelo homem vivo, desde a sua criação aos depósitos do oleiro Ajala, fazem parte de um outro sistema de significados que ainda não evocamos.

Dobrando-se ao peso de sentidos sucessivos, e às vezes contraditórios, a palavra *Orí* carrega uma terceira carga semântica. O *Orí* goza também, e a título individual, da majestade dos Orixás. Cada *Orí* é, para o homem que leva a sua máscara na terra, **um Orixá pessoal**. Diferença de campos de competência, não de status:

☞ Os Orixás assumem as funções a serviço exclusivo da coletividade.

☞ *Orí*, pelo contrário, só se ocupa de um destino individual.³⁸

foi *ìpòrí*. Entretanto, ainda que *ìpòrí* seja eterno enquanto massa genérica de origem, não se lhe pode ser aplicado o conceito de eternidade do *iyè'míláé-láé* (memória de vida eterna), ou *iyè-gmí* (memória do espírito) do *ara-grun*. N.T.

³⁸É por isso, que no rito do bori não louva-se os Orixás, e não se usa qualquer elemento simbólico deles, seja quartinha, ota, colares, como também as cantigas não são dirigidas aos orixás, pois o bori não é para eles, e sim, para a *Orí*, para a própria pessoa. N.T.



O Orí de uma pessoa responde aos chamados exclusivos do homem que leva sua máscara. O homem nagô sacrifica ao seu *Orí*, interpela-o com energia, rodeia-o de preces, invoca-o, importuna-o com seus desejos, raciocina com ele.³⁹ [o negrito é nosso]

Uma vontade livre surge brutalmente, nasce de uma singularidade irredutível. "Um favorito desejo" para usar a expressão de *Jean Duvignaud*, um homem realmente livre questiona o próprio universo. O *Orí* estabelece o limite à contingência, e arca um dos dois extremos com uma dialética constitutiva de toda vida humana:

- a) o livre-arbítrio para fazer o destino.
- b) a submissão ao destino pronto.

³⁹O ocidental pode perguntar: *de que adianta pedir ajuda para sua própria cabeça?*. Entretanto, para um iorubá, o símbolo de seu *Orí*, não é apenas isso. Ele é o símbolo de sua própria origem, ancestralidade, e de seu protetor espiritual particular. Vendo por este ângulo, faz sentido a rogativa do ioruba ao seu próprio *Orí*. N.T.



Orí possui uma forma objetal: um cone coberto de couro e ornado de cauris multicoloridos, presos ao couro. É com ele, signo da personalidade que gostaria de ser, que o homem nagô raciocina. O termo "altar ego" é aqui incorreto, pois este outro eu, esse Orí objetal⁴⁰, esse Orixá individual dotado de vida imperecível e que só existe para mim, não sou eu, e sim, aquele que eu gostaria de ser.⁴¹

A Estrutura da Pessoa

Trataremos agora, de explorar a vida espiritual, a rede que governa as relações entre a terra da vida

⁴⁰Chamado nas religiões afro-brasileiras, de *Igbá-Orí*, termo publicado pela primeira vez no Brasil, por Pierre Verger, "Bori. Premiere Ceremonie d'Initiation au Culte des Orisa Nago a Bahia au Bresil", *Revista do Museu Paulista*, NS, 9:269-91, São Paulo, 1955. N.T.

⁴¹(111) Entre os artistas da diáspora do Brasil, inúmeros criadores de objetos testemunham predileção particular pelos cones de couro ornados de conchas. As criações de Deoscóredes dos Santos (Mestre Didi) me parecem particularmente atraentes.

imperecível (orun), e a terra onde os homens morrem (aiê). Orun é o mundo superior, a terra da vida permanente e infinita. *Orí* é o nome da cabeça de uma pessoa, sendo a cabeça considerada, no sistema nagô, o centro de comando e local da elaboração da identidade pessoal. Certas fontes são ainda mais precisas: é o *Orí-Inú*, literalmente, o interior da cabeça, que veicula essas funções.

Cada cabeça terrestre possui uma equivalência, um duplo no orun.⁴² Existe inúmeras narrativas informando de que é feita, no outro mundo esta equivalência. Há inclusive um termo particular mítica de onde nasce a cabeça eterna situada no Orun. Essa outra cabeça chama-se Ipori.⁴³ Uma é eterna, a outra, sujeita aos desgastes do tempo, das paixões e morte. Elas [juntas] determinam a conduta do homem durante a sua vida

⁴²A expressão "duplo no *ôrun*" é tendenciosa, pois pode equivocadamente supor que este duplo é algo à parte da própria pessoa, uma outra consciência. Não, não é, sendo irracional pensar assim. O ser humano vive e é composto por dois níveis de existência: o material e o espiritual. Vemos nosso corpo físico, pois está no aiê, mas não vemos nosso corpo espiritual, pois embora esteja junto ao nosso corpo físico, coexiste com ele, pelo fato de não vê-lo, dizemos que está no *ôrun*, mas está aqui mesmo, somos nós mesmos. Não estamos pensando em A, e nosso duplo pensando em B. Se pensamos em A, nosso duplo pensa em A, se pensamos em B, nosso duplo pensa em B. É uma coisa só, mas dizemos que nosso duplo está no *ôrun*, porque não o vemos. N.T.

⁴³Ver nota 20.

terrestre. Esses comportamentos determinados espalham-se simultaneamente por três níveis de existência:

1. O Ipori de uma pessoa [de acordo com a família em que nasceu], determina primeiro uma filiação precisa com determinado Orixá [dessa família]. Um conjunto de deveres, de direitos, de proibições e de afinidades, daí emerge.
2. O Ipori gera uma multiplicidade de interdições sexuais, alimentares e políticas.
3. O terceiro nível onde se desenvolve a conduta estabelecida do africano submetido ao seu Ipori é o seguinte: cada Ipori goza, na verdade, de uma existência terrestre autônoma. O Ipori situado no céu não apenas possui o seu rosto humano correspondente na terra, mas, tem, além disso, uma materialidade própria, um objeto que o encerra. É o Bara-Orun,⁴⁴ espécie de cabaça guardada no terreiro, e que contém o material de que é feito no céu o Ipori da pessoa. [os colchetes são nossos].

⁴⁴Não confundir com Exu Bará. A expressão coloquial "bara", é um metaplasmo de "*gbara*" (guibara), e tem o sentido de "conjunto ou a parafernália de objetos de algo ou alguém, que está pronto, que está completo", tendo ainda como sinônimos as expressões, *gbaradi* (guibaradi) e *gbájo* (guibajó). Exprime a ideia de coletivo, relativo a objetos prontos para uso, ou pessoas prontas para executar uma ação (Abraham, 1962, p. 235). Ziegler usa a expressão coloquial "bara-orun" como sinônimo de *igbá-ori*, os objetos rituais que representam a pessoa. "Bara do Orixá" (*gbara òrìsà*) é o

Esta qualidade objetiva de Ipori é pretexto pra um novo ritual. De fato, para além dos ritos complexos, para além das obrigações e das interdições sociais que estruturam a vida cotidiana dos africanos, existe uma rede de relações privadas, que o homem entretém com o objeto que na terra encarna o seu *Orí*. Esse objeto recebe oferendas, ritma a vida da pessoa e torna-se alvo de socorro e fé ou, noutras palavras, parceiro de um diálogo íntimo e seguido,⁴⁵ que revela as mais secretas angústias e o desespero oculto do homem.⁴⁶

conjunto completo dos elementos que o representam, e que não deve ser confundido com o *Èṣù* que acompanha o *Òrìṣà*. O mesmo sentido se dá para a expressão "bara de Orí". Esta expressão foi erroneamente associada ao pseudo conceito de "Bara do Corpo ou Exu do Corpo", algo que não existe na Noção de Pessoa Iorubá, mas que foi adotado por alguns candomblés reaficanizados. N.T.

⁴⁵Dissemos na nota 21, que o *Igbá-Orí*, que Ziegler chama de Bara-Orun, está também ligado ao seu protetor espiritual, seu *àlábò'run* (alabôrun). Neste contexto, é a ele que se dirige as rogativas e a parceria de que fala Ziegler, e não a sua cabeça propriamente dita. N.T.

⁴⁶(120)As cerimônias são bastante conhecidas. Chama-se Bori (bo = veneração, ori = cabeça).



Junto ao babalaô *Ifatoogun de Ilobu* (Nigéria), *Juana Elbein* e *Deoscóredes* dos Santos colheram um odu Ifa de grande beleza, que explica em poucas palavras a extraordinária complexidade, mas também a riqueza semântica do vocábulo Ipori:

“O Ipori é o que se deve chamar de Oke-Ipori
Oke-Ipori é a origem, venerado por cada um dos seres humanos
Ele é como o lugar onde cada rio tem a sua nascente
Nós o chamamos de Ipori odo, a nascente do rio
Ela é o Ipori, a fonte do rio e dali ele se transforma numa corrente ampla e poderosa
O mesmo acontece com os seres humanos
É ele, o Ipori, o lugar onde o Orixá toma uma porção de matéria para criar o homem
Esse lugar é chamado de Ipori, pelos homens”

Mas as coisas complicam-se: as matérias de que são modeladas as cabeças dos homens são se esgota jamais totalmente. *Ela faz parte do orun, da substância imperecível e permanente de que é constituída toda a vida. É apenas uma especificação, uma de suas*

muito numerosas e provavelmente inesgotáveis expressões. Orixá⁴⁷ aí mergulha as mãos, amolda o Ipori, espécie de cabeça, que serve de modelo para o rosto terrestre.⁴⁸

O ato da criação é um ato que Orixá [Oxalá] realiza por delegação. Olorun, a encarnação única do orun, guarda só para ele todo esse poder imenso e benfazejo. O primeiro dos orixás, Oxala, foi encarregado por Olorun de fracionar essa Onipotência, e distribuir parcelas a cada um dos orixás. Aqui, o mito de origem cai numa contradição, pois os próprios orixás nascem da fracionamento da Onipotência de Olórun, manejada por Oxala. Os orixás são, portanto, a um tempo, objetos e sujeitos Dessa Potência.

Como procede? Nova contradição no sistema nagô. Ele amolda primeiro o Ipori, cabeça de argila, cabeça de argila colocada no céu, e que serve de modelo à cabeça terrestre. Contudo, é importante saber que o Ipori contém o destino da personalidade, isto é, o conjunto das opções ainda não concretizadas do homem.

⁴⁷Neste parágrafo, a palavra Orixá refere-se a *Obátálá, Òrìṣà* da criação. N.T.

⁴⁸Ver nota 20. N.T.

Com a fineza intelectual característica dos Nagô, diz-se então, mesclando a convicção do mistério, que o Ipori forma não o *Orí*, a cabeça do homem, mas o *Orí-Inu*, o interior da cabeça que ninguém vê.⁴⁹ Último indício, finalmente, da convicção Nagô de que o Ipori contém toda a vida, as paixões os defeitos, espírito e o destino do homem: sei próprio rosto o aguarda no céu.⁵⁰ A vida terrestre só é vista, retrospectivamente, como um desdobramento. Cada homem possui a sua eternidade já antes do seu nascimento.⁵¹ O babalão *Ifatoogun*, de *Ilobu*, na Nigéria, fala então do Egun-Ipori, do Ipori do falecido, do rosto já indestrutível daquele que terminou o seu percurso terrestre.⁵²

⁴⁹O duplo, o corpo espiritual do *ara-ayê*, também chamado de *gnikeji*. N.T.

⁵⁰Ziegler trata o duplo iorubá como se fosse uma outra personalidade, uma outra consciência, que não o próprio ser, numa coexistência físico espiritual. Em nosso entender, este é o grande erro que os ocidentais aportam sobre a cultura africana, exceto Verger. N.T.

⁵¹Esta preexistência do ser espiritual é uma filosofia maravilhosa, e a cultura iorubá é uma das poucas, talvez a única que a prega; entretanto, exceto Verger, a academia a deturpou, quando em suas teses (que tornam-se livros e formam opiniões), pregam que o duplo eterno do ser é uma consciência e personalidade à parte do ser humano, e que este último não passa de um desdobramento daquele, com personalidade independente. N.T.

⁵²Nossos antepassados vem a ser no ayê, nossa matéria ancestral, somos um ipin (parte) dela, portanto esta matéria ancestral é nosso Ipori no ayê, e da qual faremos parte um dia. N.T.



O destino Nagô, conforme verificamos, investe imensos esforços para suplantar a morte, aprisioná-la, dominá-la, despojá-la em suma de sua onipotência destruidora. Tal como o horizonte de uma aurora boreal que em sua assustadora claridade torna preciosos os contornos das mais longínquas paisagens, a morte é familiar e conhecida dos Ioruba. Pelo contrário, uma incerteza quase total governa a existência na terra. O homem se reconhece submisso a orun, mas ignora as múltiplas vontades que o espreitam. Sua liberdade, nesse sentido, é total. E é igualmente assustadora. O objeto de socorro, o objeto da fé, o Ipori materializado assume então funções sociais e psicoterapêuticas capitais.⁵³

Darei apenas alguns exemplos: durante o nascimento, evento que goza de atenção particular e do controle dos sacerdotes, a placenta, ao destacar do corpo da mãe, é imediatamente colhida e enterrada num local preparado do quintal. A placenta aí

⁵³O *ìpòrí* é sub-representado no *Igbá-Orí*, materialização individualizada do *Orí-òrun*. No Batuque do R.S. é simbolizado na "cremeira", assentamento de *Orí* realizado no ato do *ibôrí*. É através dele que o ser humano entra em contato com suas origens. N.T.

enterrada está, portanto, constantemente presente. Ao separar-se do corpo da mãe recebe o nome de Ipori.⁵⁴

Outro exemplo: a substância vital de que Orixá tira a argila própria à fabricação da cabeça do homem existe também na terra. *Double* imperecível, essa máscara depositada no céu será a de um homem por nascer. Objetos cuja composição material e configuração especial, representam esta substância para os homens, e são protegidos por um segredo, conhecido apenas de uns poucos sacerdotes. Cada pessoa tem a sua cabaça secreta cheia de objetos que significam, no sentido etimológico do termo, o seu rosto imperecível, o seu Ipori depositado no céu. O conteúdo da cabaça depositada na terra chama-se Bara-Orun.⁵⁵

⁵⁴O local onde esta placenta(*olobí*) é acumulada, torna-se um *gbara*, um coletivo da matéria de origem, mas não pode ser considerada um *ipôrí*, pois dela não será gerada nova existência individualizada, ainda que mantenha sua ligação ancestral. Deste local, um ioruba, ao fazer uma longa viagem, pode retirar uma porção, realizar sacrifícios sobre ela, moldá-la de forma quase redonda e carregar em seus pertences, como um segundo amuleto de proteção, recebendo o nome de *Èkejì Ìsù*. (Ver *Ipôrí*, nota 7, *Revista Olorun* n. 5) N.T.

⁵⁵Já vimos sobre o Bara-Orun na nota 25.



A linguagem da diáspora nos apresenta úteis indicações. Esse recipiente e seu conteúdo chamam-se o "assento" de uma pessoa. Ali os elementos constitutivos da pessoa, e mais que isso, da pessoa em situação e, portanto de seu destino concreto, estão "assentados", isto é, fixados no chão.

Para ser totalmente preciso, seria necessário dizer que o Bara-Orun é a imagem refletida do Bara-Aiê, nome que se emprega para designar a pessoa viva em situação, a pessoa socializada, tais como foram escolhidas pelo Orixá por ocasião do ato criador, tais como estão formalmente presentes no Ipori depositado no céu, encontram-se primeiro no corpo vivo do homem. São as suas estruturas de caráter, seus traços afetivos, seu olhar, sua maneira de movimentarem-se, seus gostos e violências. Mas, tal como o Dorian Gray de Oscar Wilde, esse homem vivo é acompanhado por toda parte de sua imagem imóvel. O Bara-Orun, espécie de recipiente de barro, reúne sob a forma de objetos os elementos constitutivos de seu caráter.

Quando o corpo morre, o Bara-Orun é arrastado com ele. O Bara-Ayê, a estrutura da personalidade terrestre desaparece na catástrofe fisiológica *tanática*. O Bara-Orun, imagem imobilizada dessa estrutura, seu reflexo formalizado e sua natureza objetal já não tem razão de ser; além disso, sua presença é considerada uma ameaça, pois o Bara-Orun só reflete então, uma ausência. O gesto assassino de Dorian Gray para com seu *double*, a sua imagem, os sacerdotes iorubas o executam sobre o Bara-Orun ao destruí-lo no decurso da cerimônia fúnebre. Os despojos serão espalhados nas encruzilhadas, ou atirados em alto-mar.⁵⁶

Outra complicação: a placenta, seu sepultamento e sua presença ritual objetivam as relações entre o Ipori de uma pessoa criada, sua cabeça imperecível depositada no Orun, e o Ori-inu, o interior de sua cabeça terrestre, isto é, sua estrutura contingente que é socializada de sua existência passageira⁵⁷. O bara-orun, a cabaça, o receptáculo da materialidade do Ipori, situado no espaço humano e no tempo vivido, constitui para o indivíduo uma espécie de espelho. *Mais este espelho é especial, pois não devolve jamais*

⁵⁶Neste parágrafo Ziegler comete dois erros de conceito: primeiro, por afirmar que o duplo, ou espírito, ou ainda, a alma, seja uma outra personalidade separada da pessoa; segundo, por afirmar que o duplo da pessoa está assentado no *igbá-orí*, que ele chama bara-orun (por influência de Juana Elbein), ao invés de coexistir com o *ara-ayé*. N.T.

⁵⁷Ziegler refere-se à co-existência do duplo espiritual, o *enikeji*, com o corpo físico, o *ara-ayé*. N.T.

*o reflexo conforme o rosto que o mira, e sim os traços imutáveis que esse rosto possui no orun.*⁵⁸

Com a adivinhação, essas redes complicadas, objetivas nas coisas, complicam-se pela última vez. De fato, em cada candomblé encontra-se um *kòlòbó*, espécie de vaso de cerâmica de múltiplas aberturas, no alto e dos lados, lembrando as do corpo humano. Nesse *kòlòbó*, os babalaôs e ialorixas guardam vinte e um cauris, conchas importadas do Golfo do Benin, e que constituem os elementos estruturantes da pessoa humana.⁵⁹

⁵⁸Este itálico de Ziegler parece afirmar que o *igbá-orí*, o bara-orun como ele chama, seria a imagem do duplo pessoal, o *gnikeji*. Discordamos desse conceito, pois admitir isso, seria concordarmos que o *ara-ayé* não possui um duplo em coexistência com ele, mas sim, fora dele. Ou seja, seria o *ara-ayé* apenas um marionete vivificado pelo *éémí*, e movimentado pelo suposto "bara do corpo", conceito defendido por Juana Elbein, em sua tese livro *Os Nágô e a Morte*. Caros leitores, pergunto-lhes: conseguem perceber a manipulação textual e os aportes filosóficos estranhos, que alguns escritos acadêmicos fazem sobre a cultura tradicional iorubá, e que na grande maioria, não informam suas fontes, seus transcritores, e tradutores? Como dizia Verger: "*são coisas escritas de forma inteligente, mas são completamente falsas, são estupidezas*". Ver Pierre Verger. "O perigo para o candomblé". <http://luizmarins.wordpress.com/afro>.

⁵⁹(127) Nas sociedades continentais, os Babalaôs de Ifá, os adivinhos, formam uma sociedade à parte, cujo acesso estritamente limitado é condicionado por uma iniciação longa e complicada. Os babalaôs, especialistas na adivinhação, coexistem com as ialorixás que, além de suas funções habituais, assumem excepcionalmente certas funções divinatórias.



As conchas, em sua configuração, podem cair abertas ou fechadas⁶⁰. Em seus movimentos incertos e na sua maneira de se reunirem, esboçam a cada instante o rosto do Ipori depositado no céu.

Com a adivinhação atingimos então a fina crosta que, em toda existência humana, separa, o determinismo da dúvida, a obediência da liberdade. Há dois pontos extremos nessa dialética; o Ipori é aquilo que é objetivamente, a estrutura imperecível de uma pessoa ⁶¹, seu ser mais irredutível. O homem concreto, pelo contrário, submete seu problema existencial ao adivinho. Os cauris, manejados pelo adivinho, constituem desde então um princípio mediador entre os dois termos da mesma dialética.

⁶⁰A expressão "buzio aberto ou fechado" não faz parte da cultura tradicional ioruba, mas antes, ela é afro-brasileira. No Brasil, diz-se "buzio aberto" o lado da abertura manual, significando "sim", e por consequência, o outro lado é o fechado, significando "não". Não é assim nas terras iorubá, sendo completamente oposto. Na Iorubalândia, o búzio tem os significados de, positivo "ire" e negativo "ibí". A abertura manual é o lado negativo, e a abertura natural, o positivo, sendo que os iorubás leem os búzios pelo lado da abertura natural, e não aquela que se abre com a mão. N.T.

⁶¹Esta estrutura imperecível da pessoa, não é o *ìpòrí*, como pensa Ziegler, mas sim, o *Èmí*, cujo conceito de eternidade, os escritores acadêmicos não o perceberam ao confundi-lo com *èémí* (ver nota 29). Em havendo a necessidade de algo ser eterno na composição do ser humano, o conceito de eternidade que deveria ser aplicado à *Èmí* foi deslocado para *ìpòrí* e este engano é profusamente difundido na etnografia. N.T.



Os Vivos e os Mortos

Mais do que qualquer outro sistema de civilização que eu tenha conhecido, a sociedade nagô concede atenção permanente, profunda apaixonada ao problema da individualidade do homem.

Em todo homem existem duas memórias (dois iyê). O primeiro iyê, a memória coletiva, está indissoluvelmente ligada ao Emi, e o acompanha sempre em toda parte. A memória coletiva vive no homem, mas é independente de sua vontade. Dizem

os informantes que os iyê estão sempre "junto com emi".

Quando o homem dorme, a memória coletiva, o iyê nº 1 acompanha seu Emi, seu espírito, sua respiração, através do universo dos sonhos. Quando o homem morre, esse iye parte com o emi para o orun, ali reintegrando-se à pessoa imperecível.⁶²

Mas o segundo iyê, o iye do dia, o que forma na criança que nasce a memória individual, cumpre um destino inteiramente diverso. Destino aleatório, destino precário. A criança só tem consciência aos poucos desta segunda memória e faz o seu aprendizado no decurso de sua socialização. Aprende a manejá-la, ou, pelo contrário, a esquecer-lhe o uso. Diz-se que ela é um apo-iyé (bolsa de memória). É a experiência, a atenção prestada às coisas e aos homens, os conhecimentos adquiridos e que pouco a pouco vão enchendo a bolsa de memória individual. Esta sofre o mesmo destino do corpo, pois ao contrário da memória coletiva, a memória individual morre com o corpo. Frágil bússola da viagem terrestre desaparece para sempre da história dos homens.⁶³

⁶²Reveja a nota 20. N.T.

⁶³Novamente Ziegler confunde *émí*(espírito) com *èémí*(respiração), confundindo também, *iyè* (memória) e *opoio* (cérebro). O que morre com o corpo é o *opoio*, não o *iyè*. O duplo do *ara-iyé* é o *enikeji*, mas este é genérico, comum a todos os seres humanos. O que o individualiza é *gkân* (alma) e *iyè'ránti* (memória de vida), que Ziegler chama de apo-iyé. Na morte, o que acompanha *gkân* [não confundir com coração], é o *iyè'ránti*, que agora existirá e poderá ser cultuado na memória eterna do *émí*, o *iyè'mí*. É nele que reside a imortalidade iorubá do homem, e não no *ipôrí*, que se renova a cada *átúnwa* (reencarnação), quando adquire um novo *iyè'ránti*.

Ora, o homem não é somente o produto de sua própria praxis, a concretização de sua individuação visível. É também o interminável herdeiro de todos os que o precederam na terra. É precisamente nesta encruzilhada, que nasce a ideia do antepassado.

O ato criador do Orixá ⁶⁴, não esgota a matéria de que é feito o Ipori de determinada pessoa. O orun é fracionado pelo próprio ato criador. A partir do momento que Orixá mergulha as mãos na substância vital, o ponto por ele tocado, isto é, a porção de vida individualizada por seu gesto, fica marcada para sempre. Toda uma parte do orun, e não somente a parcela que se transforma no corpo de um homem, adquire, a partir desse instante, uma identidade própria. É precisamente nesta encruzilhada do pensamento nagô que surge a ideia do ancestral.

O ancestral não é apenas o corpo fisiológico que, pelo ato sexual gera um corpo novo. O ancestral no sistema nagô é infinitamente mais e outra coisa que o elo banal de uma

⁶⁴Referindo-se a *Obátálá*.

linhagem biológica e social. É a matriz da vida coletiva, a presença permanente e, uma autoridade temida, venerada e incessantemente interrogada, pois participa de tudo.

Noutras palavras, a porção de substância vital identificada pelo ato criador de Orixá, possui em si mesma um destino próprio. Alguns de seus elementos são incorporados ao Ipori, e, portanto transmitidos à pessoa humana. Outros, pelo contrário, permanecem elementos coletivos, característicos de um grupo de homens, uma família ampliada, um clã, uma etnia, um povo.

O empírico aí encontra o seu lugar. As propriedades coletivas do caráter ioruba, ketu, fon, ewê, ga, explicam-se pelas propriedades inerentes ao orun de cada um desses povos. As qualidades, os defeitos, os temperamentos e as inteligências que esse orun coletivo, o orun dos antepassados, cede a Orixá, para que ele se incorpore a determinado Ipori, constituirão a armadura genética do homem terrestre.⁶⁵

⁶⁵Ziegler parece não se dar conta, que *ìpòrí* é o mesmo que ele chama de "orun coletivo, ou orun dos antepassados". *ìpòrí* é a massa de existência genérica, a fonte da qual será separada uma parte (*ipín*) para dar nascimento a um novo ser, mas Ziegler insiste em dizer que *ìpòrí* é a existência individualizada, confundindo-o com o duplo espiritual do homem.



Massacradas, destruídas, ou, pelo contrário, exaltadas e estimuladas pelas contingências da vida terrestre, essas qualidades próprias do Ipori possuem um destino que permanece evidentemente imprevisível para todo mundo. Ninguém, nem os antepassados, nem os Orixás, nem, sobretudo, os próprios homens, pode prever o secreto desenrolar de uma existência terrestre.

O sistema nagô nos ensina que o homem é feito para a vida. Mantê-la na terra e perpetuá-la no outro mundo, são as suas duas funções privilegiadas.

Fiadores desta vocação exclusiva, os Orixás, e por sua vontade, os antepassados constitutivos de determinado povo, definiram e definem todos os dias as condutas concretas para se viver a vida. O homem, conforme vimos, pode com a mesma constância e igual eficácia, recusar a sua missão.

Conclusão

Concluindo, resumo os passos constitutivos da teoria nagô ioruba da morte e da *tanatopraxias* que ela governa.

Uma vez realizado o ato criador do Orixá, estando a cabeça do homem “colocada” no céu, ninguém, pessoa alguma, poderá destruí-la.⁶⁶ A morte é uma passagem da máscara ao rosto, uma troca de duas cabeças de verdade desigual. Quando o rosto humano “desfaz-se em areia”, o homem, a dias, se reintegrou ao seu rosto no céu.⁶⁷ Ali ele encontrará a sociedade dos Ipori, as múltiplas famílias, os pais, os clãs, e associações livres que governam a vida no orun.

⁶⁶(144) Esta cabeça eterna é o Ipori. [Para Ziegler, a imortalidade iorubá está no Ìpòrí, conceito que contestamos durante todo o desenrolar do texto, pois ele renova-se a cada novo átúnwa, portanto, não é eterno enquanto existência individual. Para nós, a imortalidade está no òmí.]

⁶⁷Esta expressão usada por Ziegler “se reintegrou ao seu rosto no céu”, passa a impressão de que o homem terrestre é algo separado do seu duplo espiritual, como se fosse uma outra consciência. Assim não o é. Já falamos sobre *iyè'ránti* (memória de vida) e *iyè'mí* (memória do espírito). A primeira está relacionada à existência temporal no *oyé*, com data de nascimento e morte, enquanto a segunda está relacionada com a existência eterna no *òrun*. Enquanto vivo, e até mesmo dormindo, o homem usa de *iyè'ránti*, é ela que prevalece, enquanto *iyè'mí* está desativada. Na morte, *oppolo* (cérebro) desaparece com o *ara* (corpo), *iyè'ránti* desativa-se e segue junto com *iyè'mí*, que agora ativa-se para a eternidade e imortalidade no *òrun*. Portanto, os escritos acadêmicos que usam as expressões “cópia”, “reintegração”, “espelho”, “junta-se a”, “contraparte”, etc. Não refletem o pensamento ioruba, mas sim, o pensamento acadêmico aportado sobre o ioruba.



Noutra palavras, a morte é o ato singular pelo qual o homem deixa seu *apo-iye*, o "saco de sua memória individual".⁶⁸ Abandona ao mesmo tempo o seu *bara-aiyé*, seu caráter humano, fruto das mutações suportadas durante a existência terrestre. ⁶⁹ Velho, encontra no seu Ipori a sua juventude intacta.⁷⁰

Outros nascerão depois dele, e o mesmo processo de criação presidirá à passagem para a vida: Orixá mergulha a mão na matéria não individualizada da vida, na argila, substância do orun. Ao fazê-lo, individualiza uma porção desta substância, dela fazendo um novo corpo, um rosto, um Ipori, que é colocado no céu.⁷¹ Nasce o homem.⁷² Este

⁶⁸Discordamos novamente de Ziegler. O que ele chama de *apo-iye*, é o *iyé'ránti*, a memória de vida, que não é abandonada, como ele diz, mas segue para o *òrun* através, ou, se quiserem, dentro de *iyé'mí*. O que é abandonado é o *gpolé*.

⁶⁹Outro ponto que discordamos. Como *gkán* (alma) pode abandonar seu *iwa* (caráter), se é justamente isso que o individualiza?

⁷⁰Outra vez, Ziegler confunde o *ìpòrí* com *Èmí*.

⁷¹Outro engano de Ziegler. O que ele chama de "matéria não individualizada", é isto que é o *ìpòrí*. Já, a matéria individualizada é o *Èmí*, o imortal no *òrun*, que os acadêmicos não encontraram, por confundi-lo com *èémí*, a respiração no *ayé*.

⁷²Na verdade, não nasce o homem (ainda); nasce o *ara-òrun*.

homem, em seguida, o empreende próprio a tarefa arriscada de ir ao oleiro Ajala, onde escolhe um orí, uma cabeça que levará toda a sua vida terrestre.⁷³

Todo homem nasce da substância vital, de um ato criador singular e jamais repetido.⁷⁴ Uma vez nascido, vive para sempre. Como homens novos são constantemente criados, chegam à terra, vivem, morrem, e continuam a viver nas sociedades do orun, a humanidade aumenta sem cessar, em vida, poder e número. Progressivamente, o universo inteiro está povoado de homens, e como o universo dos nagô é infinito, esta sua humanização não terá também um fim previsível. *O homem nasce para manter a vida na terra.* Não existem no sistema nagô outros valores além da vida, da sua substância imperecível, do orun.

⁷³Assim colocado, tem-se a impressão que *Òrìṣà* cria mulas-sem-cabeça. Não é o caso. Quando *Òrìṣà* retira um *ipín* do *Ìpòrí-Orun* para criar um *ara-òrun*, ele o cria por completo, incluindo o *Orí* (cabeça). Este *ara-òrun* recebe *Èmí*, o eflúvio eterno de *Olódūmarè*, adquire *ifé-atinuwa* (livre-arbítrio), e dirige-se à casa de *Àjálá* para adquirir outro tipo de *Orí*, o *orí-odù*, *orí-destino*, modelado por *Àjálá* a partir de outro tipo de *Ìpòrí*, o *Ìpòrí-Odù*. Por isso, este *Orí* também chamado de *ipín-odù*. *Ifá* ensina, em *Ogbè'gündá*, que o *ara-òrun* coloca esse *orí-destino* criado por *Àjálá*, sobre seu *Orí-òrun*, criado por *Obátálá*, e vem para o *ayé*, para cumpri-lo. (Abimbola.Wande. *IFA, An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press, 1976, p. 119). *Orí* é uma palavra complexa, que carrega, significa e generaliza todos os conceitos que falamos neste texto.

⁷⁴Ver "A Imortalidade Iorubá", de Aulo Barretti Filho, trabalho apresentado no Moitará 2009, em São José dos Campos. (copie e cole no seu navegador) <http://luizmarins.files.wordpress.com/2011/05/a-imortalidade-ioruba.pdf>

Existência alguma é tolerável fora do respeito estrito às pré-condições de vida. Tais condições são formalizadas nos odu do colar de Ifá, nas figuras rituais e divinatórias. Entre os iorubas, o termo vida, as condições da existência, o seu encaminhamento próprio são definidos com extraordinária precisão. Não há vida, fora do amor à vida. Ferir um homem, bater numa criança, utilizar para o mal os imensos poderes conferidos pelos Orixás, são coisas inconcebíveis no candomblé, ou, mais precisamente: aquele que não respeita as leis fundamentais da vida, não vive. Uma existência solitária, de rejeitado, equivale na África, assim como na diáspora, à demência e à ruína fisiológica.

A mesma discriminação existe no orun: o homem que não viver de acordo com as condições estabelecidas para a vida na terra, não pode voltar para a sua família, ao seu clã, a sua aldeia. Não será jamais um egun. O excluído voluntário do grupo terrestre, ao morrer, não aparecerá para os outros. Não ensinará outros homens a viver. A cadeia está rompida, sua solidão será, de então em diante, definitiva.



Os mortos são os detentores da vida, os mortos são os preceptores dos vivos. Morto ou vivo, o homem é servo da vida. Graças ao transe, ele é também o mestre da vida. E esta existência não tem fim. Um magnífico poema de Senghor manifesta a certeza africana da unidade da vida e do caráter passageiro de toda morte humana:

Que eu sinta o odor dos mortos!
Que eu recolha e repita suas vozes vívidas!
Que eu aprenda a viver!
O mesmo céu que vibra de presenças ocultas
O mesmo céu temido
Daqueles que tem contas a saldar com os mortos
Ei-los que chegam meus mortos.⁷⁵

***** //

⁷⁵(147) Citado por Thomas L. V., "La Mort et La Sagesse Africaine", *Revue de Psychopatologie Africaine*, vol. III, nº 1, Dacar, pg. 28.

**Olódùmarè
e o destino do homem**
E. Bolaji Idowu

Publicado em *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*

A&B Books Publisheres, New York, 1994 [1962]

(páginas 169 - 185)

Tradução, notas, e adaptação de texto:⁷⁶

Luiz L. Marins

2011

⁷⁶Este trabalho conterà notas do autor e do tradutor. As notas do autor estarão inclusas na numeração das notas do tradutor, que trarão, entre parentese, a página e o numeração original. As notas unicamente do tradutor, terminarão com a sigla (N.T).. As traduções serão sempre a partir do inglês, com consultas aos dicionários de iorubá, se necessário. N.T.

Toda religião tem que encarar a questão do relacionamento do homem para com o Poder que governa o Universo... "O que é o homem?", e "Para que fim o homem foi criado?". São perguntas que exigem respostas filosóficas, e tal resposta dependem da concepção do homem sobre o Governador do Universo, e sobre esta resposta, depende a atitude do homem na vida.

Para a questão "O que é o homem?", o ioruba responderá, rapidamente, que o homem é um corpo (*ara*), mais espírito (*èmi*). O corpo é o concreto, algo tangível, de carne e osso, o qual nós conhecemos através dos sentidos, e que pode ser descrito, de uma forma generalizada, pela anatomia. *Èmi* é invisível e intangível⁷⁷; é ele que dá vida para todo o corpo, e portanto, pode ser descrito através de suas funções causais. É pela sua presença ou ausência, que podemos dizer se uma pessoa está viva ou morta. Quando o corpo é criado, ele é criado por uma divindade, mas é somente *Olódùmarè* que coloca *èmi* dentro do homem, dando a ele vida e existência.⁷⁸

⁷⁷(p. 169, nt. 1). Acredita-se que *èmi* pode assumir uma forma visível e tangível, como quando sai de uma feiticeira, cria asas e voa como um pássaro! Diz-se que, se o pássaro for preso e morto, a feiticeira morrerá simultaneamente. *Èmi* pode também vir a ser visível como uma aparição.

⁷⁸O trabalho da criação do ser ocorre em dois níveis, no *òrun* (mundo espiritual) e no *ayé* (mundo material). *Èmi* assim como *Orí*, é uma palavra genérica que carrega vários subconceitos. *Obatálá*, divindade da criação do ser



Èmí está intimamente associado com a respiração, e todo o mecanismo de “estar respirando”, o qual é sua mais expressiva manifestação. Mas, apesar do fato que um homem que respira mostrar que *è mí* está “dentro dele” ⁷⁹, a respiração não é *è mí*. *È mí* é a causa da respiração, e assim ele é o “respirador”, é o que respira no homem. A respiração [propriamente dita] é *èémí*, “aquilo que é respirado” ⁸⁰.

Assim, nós dizemos sobre uma pessoa que acabou de morrer: “*è mí rẹ̀ ti bó*, seu espírito saiu”, ou “*è mí rẹ̀ ti lọ*, seu espírito se

humano, realiza sua função de criação do corpo nos dois níveis de existência, *òrun-ayé*, mas *è mí* é somente concedida por *Olódùmarè*, tanto no *òrun*, como no *ayé*. N.T.

⁷⁹Isto é, coexiste com ele, é a parte espiritual dele, porém está no *òrun*, motivo pelo qual não o vemos.

⁸⁰Esta diferença ortográfica só é possível notar quando escrevemos iorubá. Porém, ao serem transcritas para a língua portuguesa, estas palavras tem sua ortografia e fonética alteradas, e são escritas de uma única forma, como segue: *è mí* > emí ; *èémí* > emí; ou seja, em português será uma única palavra com dois sentidos diferentes, conforme o contexto. Assim, a transcrição do fonema iorubá para a o fonema português gera uma perda de conceito. N.T.

foi”, isto é, o espírito deixou o corpo.⁸¹ Nós também podemos dizer, em algumas circunstâncias: *èémí ti tán ninu rẹ* “não há mais respiração nele”. *Èmí*, é também usado no sentido de “vida”, como sentido simplificado de uma existência animada. O que temos dito até agora não é fim do assunto. Qualquer pessoa que conhece Iorubá com intimidade, sabe que isto não é tudo.

Na bíblia iorubá, a palavra *òkàn* é usada para traduzir a palavra inglesa “alma”. Entretanto, não é apenas isto, pois *òkàn* é também traduzido como “coração”. De acordo com os iorubás, ele é a sede da emoção e da energia física. Nós descrevemos, uma “brava pessoa”, como - *o ní òkàn*, “ele tem coração”, e uma “tímida pessoa” como - *kò ní òkàn*, “ele não tem coração”. Para encorajar uma pessoa, é dito: *kí í l'òkàn* ou *mú u l'òkàn le*, “fortaleça seu coração, ou, seja forte em seu coração”. Neste contexto,

⁸¹Queremos lembrar, que *èmí* é uma palavra genérica para o espírito eterno (*èmí láé-láé*), e que este, enquanto coexiste com a *ara* (corpo) no *ayé* (mundo), ele é chamado *enikeji*, o duplo espiritual do ser humano. Entretanto, *enikeji* ainda é uma palavra, também genérica, pois é comum a todos os seres humanos. O que os diferencia são: *irí* (aparência, forma, aquilo que se vê), *òkàn* (alma, no sentido abstrato de sentimentos individualizados, e não de coração físico), *iwà* (caráter), *òye* (inteligência), entre outros. São estes níveis de diferenciação dos seres humanos, que os capacitam a serem lembrados no culto aos ancestrais, através de *iránti'yè* (memória viva), simbolizada por alguns objetos rituais próprios. N.T.

praticamente todos os órgãos internos do corpo estão juntos, ou tem funções físicas e emocionais atribuídas a ele.



Quando nós dizemos de uma pessoa, *inú rẹ le*, "seu interior é duro", ou *inú rẹ dí*, "seu interior é impenetrável", nós queremos dizer que, "ele é endurecido", ou "ele não tem o coração aberto". O interior de uma pessoa (*inú*), é reconhecido como fonte de força e desenvolvimento. Assim, quando dissermos, *kò n'ifun nínú*, "ele não tem intestinos", queremos dizer que, "ele não tem força". Da mesma forma que *o n'ifun kan* significa, alguém que não tem iniciativa, força interior.

Mas, todos os órgãos internos no homem, que juntos ou separados desempenham suas funções para que o homem tenha ações e reações, nenhum deles, juntos ou separados, constituem a alma (*àkàn*).

Tem os iorubás uma concepção concreta da alma? O que eles chamam de "alma", eles tem uma e sabem o que ela faz?

A alma, para o iorubá, é a "pessoa interior", e seu nome para ela é *Orí*.⁸² Isto é a



personalidade-alma. *Orí* é a palavra para "cabeça física"⁸³. Para o iorubá, entretanto, o *orí* físico e visível é o símbolo de *orí'nú*, a cabeça interior, ou espiritual, e isto é a essência da personalidade. Na crença iorubá, é este *orí* que governa, controla e guia a vida e atividades de uma pessoa.

Aqui, nós precisamos enfatizar a conexão entre *orí*, a essência da personalidade, e *Orisè*, a fonte da existência. *Orisè* é o próprio *Olódùmarè*, como nós temos observado. O *orí*

⁸²(p. 170, nt. 3) Queremos alertar, que a ideia de *Orí* como a personalidade-alma é antes, indeterminada, na medida em que as tradições orais são confusas, mas consegue-se esclarece-la através de um paciente trabalho de pesquisa.

⁸³*Orí* tem o significado de "cabeça", apenas quando o tema estudado é o corpo (físico ou espiritual). *Orí* também pode ser, o cabeçalho de um livro, o telhado de uma casa, a copa de uma árvore, etc.; filosoficamente falando, dentro do tema de Noção de Pessoa, significa a parte espiritual do ser humano, com diversos sub-conceitos. N.T.

que é a essência da personalidade, a personalidade-alma do homem, deriva diretamente de *Olódùmarè*⁸⁴, cuja única prerrogativa é coloca-lo no homem, por que Ele é a única inesgotável fonte da existência. Isto significa que, sem Ele, o homem não pode sobreviver. Os iorubás tem plena consciência de que "é por causa Dele que nós vivemos, nos movimentamos e temos nossa existência ... pois somos também a Sua descendência". É *Orí* que vem para o mundo para cumprir um destino.

O que contribui para a individualidade de cada *Orí* é sua "qualidade". Geralmente, uma pessoa próspera é chamada *Olórí're*, "aquele que tem um bom *orí*", enquanto que aquele que tem uma vida infeliz é chamado *Olórí'kú*, "aquele que tem um mau *orí*". Isto é muito mais que dizer, que uma pessoa tem "boa sorte", ou "má sorte". Este é um assunto inextricável, cujo limite está diretamente ligado ao destino da pessoa. Apesar de que em sua origem, *orí* não é essencialmente ruim, o destino de uma pessoa [*orí-odù*] pode

⁸⁴Especialmente neste parágrafo, *Orí* é colocado por Idowu em um contexto muitíssimo generalizado e aglutinador, e que engloba até mesmo o *èmí-láé-láé*. Este excesso de generalização prejudica o tema, uma vez que, o *èmí* (a vida), *Olódùmarè* dá ao *ara-òrun* (sêr do *òrun*) recém-criado por *Obátálá*, o deus da criação, ainda no *òrun*, habilitando-o a escolher o seu *orí-odù* (destino), na casa de *Ájálá*, o oleiro de *Olódumare*. Portanto, a palavra que Idowu deveria ter usado para "generalizar", é *èmí*, como vinha dissertando até agora. N.T.

afeta-lo para uma situação pior, por que ele é particularmente, responsabilidade do próprio *orí*.

O destino de uma pessoa é conhecido como *ipín-orí*, ou *ipônrí*, "a porção de *orí*", e que é usualmente abreviado como *ipín*. Mas, algumas vezes, em consequência da conexão entre *orí* e *ipín*, o destino é também chamado de *orí*, o que torna *orí* e *ipín*, sinônimos, na linguagem popular.

Assim dizemos, *orí burúkú kò gbô ose*, "um mau *orí* não pode se retificado com sabão (ao lavar)".⁸⁵ O que isto significa, estritamente, é que uma má porção [*ipín*] que já está alocado para um *orí*, não pode ser retificado com medicina. De uma pessoa mal sucedida, diz-se *orí inú rê l'ó ba t'òde jé*, "é seu *orí* interno que estraga seu externo", isto é, a má qualidade de seu *orí* reflete nas suas atividades externas. Ainda,

⁸⁵(p. 172, nt. 1) Os iorubás usam sabão medicinal para muitos propósitos, sejam mágicos ou medicinais.

estritamente, isto significa que, é a porção [*ipín*] que seu *orí* carrega, que condiciona a vida da pessoa.⁸⁶

A ideia de *orí* complica-se quando ele é concebido como uma entidade semi-livre, onde ele é, ao mesmo tempo, a essência da personalidade e o guardião ou protetor pessoal. Estas dúvidas aqui se devem, antes, à indeterminação da concepção do duplo, ou anjo guardião.⁸⁷

Nós vemos isto, ilustrado em um pequeno sermão para nova uma noiva, que está indo para a casa de seu futuro marido:

Mù orí lq

⁸⁶Lembramos que neste parágrafo Idowu fala de *orí-odù* (destino), isto é, as condições das quais não podemos mudar. Entretanto, neste contexto, está ainda embutido o conceito de *iwá* (caráter), que, ao contrário, pode alterar o destino de alguém, para melhor ou pior, de acordo com seu *ifé-atinúwa*, seu livre arbitrio. N.T.

⁸⁷Esta complicação a que se refere Idowu, deixa de existir, quando estudamos o tema com mais profundidade. A essência da personalidade, alma (*okàn*), caráter (*iwá*), conhecimento (*òye*), aparência (*irí*) são inerentes ao *arayé* (ser humano), e nada tem a ver com o "protetor espiritual", o *aláààbò'run*, que também chamado *enikeji*. A suposta complicação deve-se a dois fatores: o duplo conceito da palavra *enikeji*, como veremos adiante, e a aglutinação de todos estes conceitos dentro da uma única palavra: *Orí*. N.T.

Má m'égwà ló

Ọjọ l'égwà'bò

Orí ni bá ni gbé'lé ọkọ

Levante orí

Não levante beleza

A beleza um dia acaba

Mas Orí é que permanece na casa do marido.



Isto refere-se certamente à qualidade interior das pessoas que fazem o sucesso conjugal, mas ele tem uma insinuação de *orí*, como uma semi-separada entidade da personalidade-alma.

Acrescentando, temos a sugestão em uma prece para uma pessoa que está realizar um trabalho, *ki orí kí o sin é ló o*, "possa *orí* ir com você"; ou ouvir um aviso, de que ela pode retornar sem sucesso se não consultou seu *orí* antes de sair.⁸⁸ *Orí*, em sua totalidade, é um objeto de culto, e existem dois motivos para isso:

Primeiro, como ele é a essência da personalidade, ele precisa ser guardado em boas condições, para que ele possa estar de bem com a pessoa.

Segundo, a pessoa precisa estar de bom acordo com ele, para que ele possa favorecê-los.

Em apoio ao primeiro motivo, os iorubás falam como se *Orí* "fosse tudo o que é necessário para ser cultuado".

⁸⁸Neste parágrafo, novamente o *aláààbò'run* está inserido no conceito generalizado de *orí*. N.T.

Um *odù* *Òsé'tùúrá*, diz:⁸⁹

Olóyǔ ti ó f'orí ara rè s'ilè ti ó nbǔ idí àdǔ,

Sùgbón orí ní'gbe'ni, àdǔ ò gbe'ni,

Njě orí l'àbǎ bǔ ti a bǎ f'òrìsà s'ilè. IGNORAR

Olóyǔ, que negligencia seu próprio *Orí* e faz oferenda para *àdǔ*,⁹⁰

Mas, é *orí* que favorece alguém, *àdǔ* não faz isso,

Antes, é *Orí* que deveria ser cultuado, e não *òrìsà*.

⁸⁹Signo divinatório do oráculo de *Ifá*. N.T.

⁹⁰(p. 172, nt. 3) *Àdǔ* é uma cabaça pequena oca, que é usada como receptáculo para pós medicinais, mas também pode ser uma cabaça grande, com pescoço comprido, que pode ter amarrado muitos búzios, e usada como emblema ou um objeto de culto, recebendo oferendas regulares.

Para fazer uma oferenda ao *Orí*, a cabeça física geralmente é o emblema comum.⁹¹ Noz de cola⁹², peixes e aves, ou outro animal pode ser oferecido. Um pedaço de noz de cola,

⁹¹*Orí*, entretanto, como qualquer *òrigá*, tem seu próprio assentamento (*Ilé Orí*), constituído de búzios que ficam dentro de uma vasilha chamada *kòlòbó*, e que, por sua vez, é encerrado em um receptáculo maior, também ornamentado com búzios. O Batuque do R.S., conservou algo deste fundamento de *Orí*, uma vasilha de louça com búzios, moeda e folhas, que é montada no ato de alimentar a cabeça (*ibgri*), sendo que, neste ato, os búzios são colocados sobre o *orí* físico, para "alimentarem-se".

O candomblé tradicional, ao contrário, não conservou o assentamento de *Orí*, utilizando-se apenas de uma meia-cabaça que recebe as oferendas, servindo como símbolo do *Ile Orí*, que depois é despachado.

Por sua vez, o candomblé reafricanizado resgatou o *Ilé Orí* tradicional, mas adotou incluir como parte do assentamento de *Orí*, durante o *borí*, os instrumentos auxiliares do jogo de búzios, entre outros elementos, um *òkúta*, ou *gta*. O motivo disto, é que estes elementos formarão, no tempo certo, o futuro jogo-de-búzios do iniciado. Assim, embora não tenha um padrão, o candomblé reafricanizado terminou por padronizar o uso do *gta* dentro do assentamento de *Orí*. Isto tem gerado grandes discussões na internet, sobre o uso ou não do *gta*, no ato do *ibgri*, cujo conceito é ambíguo, pois para alguns, não tem nenhum significado, sendo apenas um dos elementos que irão compor o futuro oráculo, e para outros, representa o próprio assentamento do *òrigá* pessoal, o *Orí*.

Consultado por nós, o babalão *Aikulola Fawehinmi*, de Ogogbo, (<http://iledeobokum.blogspot.com/2011/06/erick-wolff8-sao-paulo-07062011-outro.html>), informa que o *Ilé-Orí*, na Iorubalandia, não utiliza nenhum tipo de pedra, sob nenhum pretexto, ou qualquer que seja o conceito aplicado. Em sendo isto verdadeiro, o chamado candomblé reafricanizado, não fez uma reafricanização da tradição iorubá do *Ilé Orí*, mas sim, uma reinvenção da tradição afro-brasileira.

⁹²*Cola Acuminata*. Pierre Verger, *Ewé*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 587. N.T.



é colocado na cabeça, enquanto o sangue de uma ave, ou outro animal, é derramado sobre ela. A cabeça física, serve, às vezes, embora nem sempre, como símbolo do *enikeji*. Frequentemente, o sacrifício para o *enikeji* é exposto no quintal, ou qualquer lugar aberto que o oráculo possa prescrever.

Uma pessoa faz oferendas, não somente para seu próprio *orí*, mas também para o *orí* de seus pais. Neste caso, ainda mais, é enfatizado a concepção de "anjo guardião". O emblema para o *orí* do pai, é geralmente, o dedão do pé direito, enquanto que o *orí* da mãe, é o dedão do pé esquerdo.

Uma mulher jovem, em dificuldade, pode ser orientada a fazer uma oferenda para *okogrun* (seu marido que está no céu, seu marido *enikeji*).

Assim, *enikeji* não é apenas o [duplo do] *orí* da própria pessoa, mas também pode ser seu guardião, seu amigo, ou protetor espiritual [*enikeji-aláààbò*].⁹³

Sim, às vezes quando o iorubá refere-se ao duplo, que eles chamam *enikeji*, eles estão falando em termos claros, de uma outra entidade além da sua personalidade-alma [*enikeji-êmi*], que ainda tem uma forte influência sobre seu destino. Ele é, variavelmente descrito, como o "anjo guardião da pessoa", a garantia da pessoa no céu, e que está a serviço da pessoa, para fazer e possibilitar certas coisas, transferindo-lhe alguns poderes. [os colchetes são nossos]

⁹³Assim como muitas outras palavras iorubá, *enikeji* tem duplo sentido e entendimento. Há que se diferenciar: o *enikeji-êmi* (duplo espiritual da pessoa), que coexiste e recebe as oferendas sobre o *orí* físico ... do *enikeji-aláààbò*, um protetor espiritual, que sem dúvida, alimenta-se no *igbá-orí*, símbolos rituais que representam *orí*. De uma certa forma, o rito de oferenda à cabeça, o *iborí* está relacionado muito mais aos ancestrais, do que aos *Origá*. N.T.



O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelas maquinações de seu *enikeji* [*aláààbò*], e isto, como temos observado, é um dos motivos do porque o *enikeji* [*aláààbò*] precisa ser apaziguado regularmente através de oferendas. Uma narrativa do *ogbè'gúndá*, dentro do *corpus-odù*, explica que, alguém que nasça sob este particular *odù*, precisa oferecer constantes sacrifícios para seu *enikeji*, ou ele não prosperará, podendo ser privado de metade de suas coisas no mundo. Incidentalmente, qualquer um nascido debaixo deste *odù*, não deverá dar sua confiança à uma mulher!⁹⁴ [os colchets são nossos].

Para o iorubá, a finalidade para qual a pessoa foi

⁹⁴Por tratar-se do mesmo conceito, realocamos este parágrafo originalmente na p. 182, onde encontrava-se solto, para junta-lo aos parágrafos da p. 173, aos quais amarra-se perfeitamente. N.T.

criada, é inextricavelmente ligada com o seu destino. Eles acreditam que as realizações do homem na terra teriam sido predestinadas por *Olódumàrè*. De acordo com a concepção geral, uma pessoa obtém o seu destino de três formas:

Àkúnlêyàn: "aquele que escolhe ajoelhado" ...

Àkúnlêgbà: "aquele que recebe ajoelhado" ...

Àyànmǫ: "aquilo que é afixado para alguém" ...

[O tradutor recomenda ao leitor, a leitura desta nota. ⁹⁵]

Assim, temos uma tripla concepção de destino, que sustenta, que a pessoa que está vindo para o mundo precisa ajoelhar-se diante de *Olódumàrè*, para Sua confirmação. Seja o que for [o seu destino], é inalterável e vem a ser a porção [*ipín*] de alguém através da vida. É isto o que a pessoa vem cumprir no mundo.

⁹⁵Estes conceitos, *àkúnlêyàn*, *àkúnlêgbà* e *àyànmǫ*, não tem origem na religião iorubá tradicional (comunicação pessoal do *Asojú Ọba Alákétu*, Prof. Aulo Barretti Filho, <http://funaculty.blogspot.com/>). Acrescentamos, que estes conceitos tem sua origem na cultura grega, especificamente em Platão, conforme cita o próprio autor Idowu, em nota que veremos adiante. Infelizmente, estes pseudo-conceitos são divulgados em livros, na internet e ensinados até, por professores ioruba nativos radicados no Brasil, como se iorubá fossem, sem nenhum critério científico. N.T.

Não é esclarecido pela tradição oral, o que o Pré-Existente diz para a pessoa antes de ela vir para o mundo, mas diz-se que, é ele, o *Orí*, que se ajoelha diante de *Olódùmarè*, para escolher, receber, ou ter o destino afixado para ele.⁹⁶

O conceito geral, de qualquer forma, é que a pessoa ajoelha-se diante de *Olódùmarè*, para escolher ou receber o seu destino.⁹⁷

Quando o rito diante de Olodumare está completo, a pessoa começa a caminhar para o mundo. Ela chega no portão entre o céu e a terra, e encontra *Oníbodé* (o porteiro), para quem ela deverá responder algumas questões, antes de atravessa-lo.

⁹⁶(p. 174, nt. 1) Conforme **Platão**, *A República*. Traduzido por Dr. A. D. Lindsay, Everyman's Library, n. 64, p. 322.

⁹⁷Citaremos um trecho da obra de Platão que serviu de base para o texto de Idowu: [...] *A estas palavras, lançou os destinos e cada um apanhou o que caíra perto dele.* [...] Fonte: PLATÃO, *A República*, tradução de Enrico Corvisieri, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1997, p. 348. Assim, o conceito usado pelo pastor Idowu para fundamentar a escolha do destino, é baseada na cultura grega, e não na cultura iorubá. N.T.

As questões e respostas são, como segue:

Oníbodè: Onde você está indo?

A pessoa: Eu estou indo para o mundo.

Oníbodè: O que você está indo fazer?

A pessoa: Eu estou indo para nascer como um homem chamado tal, de uma mulher chamada tal, na cidade tal. Eu serei o único filho. Crescerei belo e com saúde.

Ajudarei a todos, e todas as coisas que eu tocar, prosperarão. Quando eu tiver vinte e cinco anos, meu pai morrerá, e quando eu tiver cinquenta anos, minha mãe morrerá. Construirei uma casa grande e possuirei uma extensa fazenda, e serei pai de uma grande família, com minhas vinte mulheres. Quando eu tiver com sessenta anos, dois de meus filhos brigarão, e um deles será morto. Na idade de noventa anos, eu ficarei doente e morrerei pacificamente em minha casa. Serei velado por todos com um grande funeral.

Oníbodè To! (está selado!)



E assim a pessoa passa para o mundo com seu destino duplamente selado. Porém, ao vir para o mundo, a pessoa se torna *oníggbàgbé*⁹⁸, e esquece o que se passou com ele no céu, inclusive o seu destino.

Como a pessoa vem a ser concluída no útero, a tradição oral não nos fala. Mas mesmo que o iorubá saiba que a concepção resulta de um intercurso sexual, ele acredita que cada pessoa é uma nova criação, que de alguma forma inexplicável entra no útero, para nascer, após um duro período de gestação. Um pai insiste em ter certeza que a criança é sua, e não de outro homem, olhando a criança vagarosamente e procurando estabelecer alguns pontos similares de linhagem, enquanto ao mesmo tempo pensa que a criança é uma nova criatura.

Dissemos que, pela própria natureza do destino, ele é inalterável, especialmente por que foi duplamente selado no ato de sua confirmação, e finalmente no "portão". Aparentemente, então, nada, nem ninguém, pode fazer algo para modifica-lo.

Vejamos alguns versos sobre isso:⁹⁹

⁹⁸Uma pessoa esquecida. N.T.

Akunlẹ̀yàn ni ad'aiyé bá

A kunlẹ̀ a yàn'pín

A d'aiyé tán ojú nro ni

O que escolhemos ajoelhando, é o que fazemos no mundo

Nós ajoelhamos e escolhemos uma porção

Estamos no mundo, mas não estamos satisfeitos.

Akunlẹ̀gba l'o wà l'òwò èdǎ:

Kò s'ogbón owó,

Kò s' ogbón omọ

Aquilo que a pessoa escolhe ajoelhado, é o que ela tem

⁹⁹Primeiro, lembramos que esta afirmação do pastor Idowu está baseada em um conceito que não é iorubá; segundo, ele não fornece as fontes destes versos, portanto, supomos ser dele mesmo. Vale dizer, que o fato de um texto estar escrito em iorubá, não significa que o conceito seja iorubá. Dispomos em nossa biblioteca particular, de exemplares da Bíblia e do Alcorão, todos em escritos em iorubá, mas nenhum deles tem conceitos religiosos tradicionais iorubá. N.T.

Não há outro meio de ter dinheiro

Não há outro meio de ter filhos

Ayànmọ'o gb'ògùn

O que afixado para alguém, não pode ser retificado com medicina

No odu chamado *Ogbe-àtẹ* há uma menção desta ligação:¹⁰⁰

Lábòdè, ọmọ Ọtúnba

Nwọn ni gbogbo aiyé a mã bu u kù

Sugbon Ajàlórùn a mã bù kún u

Lábòdè, ọmọ Ọtúnba

Dizem que o mundo todo fará de tudo para impedi-lo

Mas Ajàlórùn o guardará e o abençoará

Há também uma cantiga popular que diz:¹⁰¹

¹⁰⁰O pastor Idowu claramente busca apoio nos versos de *Ifá* para tentar embasar um conceito grego, entretanto, sem convencer. N.T.

Igi t'Olórun gbìn
Kò s'èni t'o lè fà a tu

A árvore que Olórun planta
Ninguém poderá arrancar.

Parece, portanto, uma vez que o assunto do destino pessoal está selado no céu, seria o fim do assunto. Entretanto, na prática diária dos iorubás, a concepção de inalterabilidade do destino foi modificada. Nos negócios da vida diária, os iorubás agem de forma a acreditar que, dada certas circunstâncias, o destino de uma pessoa pode ser alterado. E ele pode ser alterado das seguintes maneiras:

a) Pela ajuda de Òrúnmilà, divindade que preside o oráculo de *Ifá*. Temos observado que o maior motivo que uma pessoa vem a ser devoto de Òrúnmilà, é que, um destino feliz pode ser preservado, e um infeliz, retificado. Como parte do ritual que está sendo feito para um devoto, o sacerdote, aponta para cada um dos itens trazidos pelo neófito, dizendo:

¹⁰¹Esta cantiga iorubá não faz nenhuma referência ao conceito grego, como tenta fazer parecer o pastor *Idowu*. N.T.

Priest: Tal'ó ni eku?

Client: T'emi o.

Priest: Tal'ó ni eja?

Client: T'emi o.

Priest: Tal'ó ni ãka?

Client: T'emi o.

Priest: Kil'o mú nwon wá fún?

Client: Kí ng l'owó m'ówó, kí ng bí'mo lé'mo, kí ng ko'le mo'le, kí ng f'atitàn s'ehin, kí ng s'é'gun òtá, kí ng r'èhìn odi, kí ng ni aiku s'egbon iwà, l'ohun ti mo se mu won wa.

Sacerdote: De quem são os ratos?

Cliente: Meus.

Sacerdote: De quem são os peixes?

Cliente: Meus.

Sacerdote: De quem é o ouriço?

Cliente: Meu.

Sacerdote: Porque você os trouxe?

Cliente: Para que eu tenha muito dinheiro, para que eu tenha muitos filhos, para que eu tenha muitas casas, para que eu aumente minha prosperidade, para que eu vença todos os meus inimigos, para que eu veja o fim de todos que me querem mal, para que eu tenha vida longa, que é o melhor de tudo na terra. Estes são os motivos do por que eu os trouxe.



Como podemos ver, o cliente está tomando medidas através do agenciamento de *Òrúnmilà*, para influenciar seu destino. Durante a vida, alguém recorre à *Òrúnmilà*, ou a sua divindade tutelar, através do oráculo ou culto, para que uma "boa porção" possa ser assegurada.

b) O destino de uma pessoa pode ser alterado para pior pelos *om̃g'ra'iyé* (filhos do mundo). Os iorubás usam um apelido, para descrever em quem, aparentemente, os maus poderes do mundo estão escondidos, justamente no mesmo sentido de como eles

operam através do homem do mundo, que “ama mais as trevas do que a luz”, ou, “o poder das trevas”.¹⁰²

Omo'ra'iyé incluem, feiticeiras, cultos secretos com tendência a prática de feitiçaria, alguém que é dado a prática e maquinação do mal, ladrões, assassinos e matadores. Os iorubá acreditam que os *omo'ra'iyé* são uma terrível realidade. Então eles dizem *omo'ra'iyé'gun* (os filhos do mundo [que usam] arma), estão em constante estado de guerra contra qualquer um, ou qualquer coisa, que não aceite suas vontades. Acredita-se que eles tenham o poder de estragar muitas pessoas, por melhor que sejam. Assim, *Alágemo'terekangê*, quando veio para o mundo e encontrou *omo'ra'iyé'gun*, ele disse: *E jé'mi j'ise ti Olódumarè rán mi* (permita-me cumprir a missão que *Olódumarè* me encarregou).

Há uma canção iorubá que carrega uma lamentosa nota de súplica:

¹⁰²(p. 177 nt. 1) *Ôtá* e *Odí* são também usados metaforicamente em algumas partes da Iorubalândia para designar respectivamente o pai ou mãe de alguém. Alguém pode ser congratulado como *O se'gun ôtá, or'ghin odi* (ele tem sido vitorioso sobre seus inimigos e visto o fim de todos que lhe desejam mal) – isto é dito quando alguém viveu o suficiente para realizar o funeral de seus pais. [no nosso entender, estou nota de Idowu não faz sentido. n.t.]

*E má pè mi n'ipè e p'agbe
K'ágbe o tó'd'aláró igbó;
E má pè mi n'ipè e p'àlùkò
K'àlùkò o tó'd'olósùn ègàn;
E má pè mi n'ipè e p'òbùròó
k'òbùròó o tó'd'aláàwí'rin eiye ninu oko*

Não me *telepatise*¹⁰³ como você fêz com *agbe*,
Para que *agbe* viesse a ser de cor-de-índigo, o único da floresta.
Não me *telepatise* como você fez com *àlùkò*,

¹⁰³(p. 178 nt. 1) O iorubá acredita na possibilidade da telepatia. Diz-se que é uma das armas mortais nas mãos de *gmg'ra'iyé'gun*.



Para que *àlùkò* viesse a ser cor-de-madeira, o único do deserto.

Não me telepatise assim como você fez com *óbùròó*,

Para que *óbùròó* viesse a ser o vagabundo tagarela do mato.¹⁰⁴

Outra designação para os agentes do mal é *Eléninif* – o implacável, sem motivo, sádico inimigo que combate as pessoas insensivelmente e estraga toda a oportunidade de sucesso – Eles podem impedir *Orí* de cumprir seu destino. Por isso diz-se que, *orí kunlè o yàn'wà, eléninif'ò jẹ k'o sẹ e* (*orí* ajoelha e escolhe seu destino, *eléninif* tentará impedi-lo).

Omọ'ra'iyé'gun e *eléninif* obtêm seu poder do princípio maligno que é descrito abrangentemente como *Aiyé* ¹⁰⁵. Aqui reside o poder concentrado do mal. Vemos este poder parcialmente manifestado em *Èṣù*, mas nós sabemos que *Èṣù* não é

¹⁰⁴[p. 178 nt. 2] *Agbe*, *àlùkò* e *óbùròó* são pássaros. Os dois primeiros dizem pertencer à família dos galos. Para *Agbe* é dado o nome de *Blue Touraco Musophagidae*, no *Dictionary of Modern Yoruba*.

¹⁰⁵Não confundir com *ayé*, também traduzido como "o mundo", mas com o significado de "vida", enquanto *aiyé*, neste contexto, é "contra a vida". N.T.

essencialmente mau.¹⁰⁶ Em *Aiyé*, entretanto, nós encontramos um mal absoluto em sua essência, malignamente obstruindo, estragando, intensamente diabólico.¹⁰⁷ Não é totalmente claro na tradição oral qual é a função deste poder, mas, se um iorubá é questionado a explicar a sua existência, ele certamente dirá que Olódùmarè é responsável. Isto, não é por que Olódùmarè tem ou apoia o mal em sua natureza, mas por que o iorubá acredita que todas as coisas que estão no mundo originaram-se Dele.¹⁰⁸ Os anciões iorubá, certamente dirão, que é Olódùmarè que dá aos *omo ar'aiyé* seus poder. Se, entretanto, nós perguntarmos "Para qual propósito serve *Aiyé*?", nós veremos que encontramos um beco-sem-saída. Os iorubás não se aborrecem com tal questão. Eles aceitam *Aiyé* como um fator importante para ser considerado na sua vida, e sobre o qual procura-se encontrar meios e formas de contornar a situação. É um fato concreto que, para o iorubá, *Aiyé n'ipá* (*Aiyé* é malignamente poderoso). O iorubá explica qualquer mal-estar ou indisposição, ou um infortúnio persistente na vida de uma

¹⁰⁶(Idowu, Olódùmarè, p. 83) "Não podemos chama-lo de diabo, não com o sentido que tem esta palavra no Novo Testamento, pois o mal que existe em *Ègù*, também pode ser encontrado nas outras divindades". N.T.

¹⁰⁷Isto é, tanto que a concepção de *Aiyé* vai dentro deste contexto. Existe um culto de *Aiyé* em *Igbó-grà* onde *Aiyé* é um ancestral. [não compreendemos o sentido desta nota. n.t.]

¹⁰⁸Conforme Isaías 45:7 - "Eni tí ñ *gèdà imólè* tí ó sì ñ dá òkùnkùn, tí ó ñ *se àlàáfia* tí ó sì ñ dá *iyonu àjálù*, Èmi, Jèhófà, ni ó ñ *se gbogbo nńkan wònyí*." (Formando a luz e criando a escuridão, fazendo a paz e criando a calamidade, Eu, Jeová, faço todas estas coisas).

pessoa, dizendo "Aiyé l'o nbá a jà" (É Aiyé que está afligindo ele). O poder de Aiyé para o mal é tão grande, que ele pode alterar o curso da natureza.

Portanto, diz-se:

Bi ẹ r'aiyé, ẹ sá f'aiyé

Bi ẹ r'aiyé, ẹ sá f'aiyé:

Ìsèsè w'aiyé ijímèrè dúdú,

Aiyé nǎ l'ó t'asò ijímèrè b'epo

Aiyé nǎ l'ó p'ògìdǎn

Ògìdǎn olòlǎ ijù;

Bi e r'aiyé, ẹ sá f'aiyé.

Se você encontrar Aiyé, fuja de Aiyé,¹⁰⁹

Se você encontrar Aiyé, fuja de Aiyé:

¹⁰⁹"Não faça amizade com Aiyé".



O primitivo *ijimèrè*¹¹⁰ era negro
Foi *Aiyé* que encharcou as roupas
de *ijimèrè* no azeite-de-dendê;
Foi *Aiyé* que matou *ògidān*
Ògidān, o cirurgião¹¹¹ do deserto
Se você encontrar *Aiyé*, fuja de
Aiyé

c) Dentro da noção de escolha de *ipín*, existe também a sugestão que a falência de uma pessoa, ou infelicidade, que pode ser por sua própria responsabilidade. O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelo seu caráter. O iorubá acredita que um bom destino, se não for ajudado pelo caráter, é inútil. O destino pode ser prejudicado pelas ações de uma pessoa, especialmente pelos atos de precipitação e impaciência. Dentro do

¹¹⁰*Ijimèrè* é o macaco vermelho. A implicação aqui é que sua cor vermelha, por causa do azeite de dendê, é contrária ao que deveria ser.

¹¹¹*Ògidān*, *olôlā ijù*, são títulos-frase para o leopardo. *Olôlā*, em iorubá, é alguém que circuncisa e corta, fazendo as marcas e tatuagens do clã. O leopardo carrega este título, por que é capaz de fazer marcas em suas vítimas.

Odù Corpus, *Qbàrà-Òyèkù* narra uma história de uma pessoa que aspirava subir no ponto mais alto de um coqueiro ¹¹².

Foi dito a ele que ele poderia fazer isso, mas que ele deveria ser muito cuidadoso, para não ser enganado pela arrogância de seu empreendimento, e tentar pular de uma árvore para outra. Ele não ouviu, e na tentativa de pular de uma árvore para outra, caiu e morreu. Esta história adverte as pessoas, que elas podem facilmente prejudicar seu destino, devido a sua impaciência, arrogância e prepotência, perdendo a boa fortuna destinada a ele. Outro *odù* fala-nos ¹¹³:

"*Alukósó-Aiyé*¹¹⁴ vivia uma vida de miséria, e já estava na idade de quarenta anos, quando ele sentindo-se cansado, decidiu cometer suicídio. Na tentativa, ele apenas desmaiou, e viu-se diante do *Oníbodè*, que perguntou por que ele estava ali no portão, sem ser chamado. Ele fez sua queixa, sendo que, em resposta, *Oníbodè* apenas

¹¹²*Àgbòn, Cocos Nucifera*. (Verger, *Ewé*, 1995, p. 652). N.T.

¹¹³Idowu não informa qual é o *odù*. N.T.

¹¹⁴Título do tocador de tambor, particularmente do antigo reino de *Òyó*, que acordava o rei todas as manhãs, às 4 hs.

escondeu-o dentro de um quarto, e disse que ele apenas ouvisse. Não demorou muito, ouviu passos, e ele sabia que aqueles que estavam fazendo sua viagem para o mundo, tinham chegado. Ele ouviu cada um deles dizer como seria seu destino, e como ele foi selado finalmente por *Oníbodè*. Quando todos já tinham saído, *Oníbodè* cantou esta canção:



Alukósó-Aiyé

Se o ngbó o?

B'aiyé se nye ni mà rě o

Alukósó-Aiyé

Você está ouvindo?

Isto mostra como a vida de alguém será.

Então *Alukósó-Aiyé*, ouviu que, até agora, as coisas que tinham acontecido com ele na terra, estavam de acordo com o seu destino. Em

seguida, *Oníbodê*, deixou-o sair e mostrou-lhe um cercado que continha muito gado e um quarto cheio de "boas coisas da vida"¹¹⁵ Foi dito a ele, que tudo isto estava para ser seu após a idade de quarenta anos, de acordo com o seu destino. Agora, entretanto, ele tinha perdido seu futuro benéfico, devido a sua impaciência.

A estória conclui que, à vista de toda esta riqueza, ele explodiu em choro, e pediu fortemente para *Olódùmarè* que lhe concedesse mais dez anos, para que ele pudesse desfrutar de sua predestinada fortuna.

Enfatizando sobre o caráter, na sua relação com o destino, vemos com reservas o paradoxo da responsabilidade humana dentro de um sistema aparentemente de predestinação fechada, pois temos um destino fechado, como uma coisa "escolhida" pela pessoa.

Com o elemento do "caráter" envolvido, uma pessoa não pode imaginar um automático cumprimento de um bom destino... Ele precisa cooperar para fazer seu destino feliz, adquirindo e praticando o bom caráter.

d) Um destino infeliz pode ser retificado, se o motivo puder ser apurado. Referimo-nos ao trabalho de *Ôrúnmilà*. No terceiro dia após o nascimento de uma criança, o oráculo é consultado para ele. Este rito é chamado *Iko'sèw'áiyé*, ou *Èsènt'aiyè* (o primeiro passo no mundo). O principal propósito é para saber qual será o seu destino, quais são suas

¹¹⁵Para o iorubá, as "boas coisas da vida" são: dinheiro, mulheres, filhos, saúde, vida longa, casas e propriedades." N.T.

proibições, o que é necessário para preservar seu bom destino, ou para retificar um destino infeliz.

Este terceiro dia, não é a única vez que o oráculo é consultado para este propósito; ele é consultado quando a pessoa venha a ter qualquer problema durante a vida. Às vezes, durante uma doença, quando o oráculo declara que a vida da pessoa está por terminar, devido ao cumprimento do seu destino, um sacrifício substituto é prescrito como remédio para evitar a realização do destino. Existe uma estória, que nossos anciões dizem ser uma história real:

"Havia um homem chamado *Atele* que estava tendo muito trabalho com *Àbíkù*, isto é, sua mulher tinha bebês que morriam sucessivamente, não muito tempo após seu nascimento. *Atele* tentou de várias formas resolver a situação, mas falhou.

Então, ele decidiu verificar qual era a cauda disso. Assim, ele mudou-se para *Ajiran*, uma vila que tinha a lenda de possuir um portão entre o céu e a terra, através do qual as pessoas entram e saem do céu para terra, e vice-versa. O *Oníbodè* era *Ojòmù*, que também era o chefe da pequena cidade, e que carregava o apelido de *Ayórunbò* (*A yún òrun bò*) – Ele vai para o céu e retorna – *Atele* ¹¹⁶ relatou-lhe o motivo de sua vinda. *Ojòmù* ouviu-o com simpatia, acolheu-o com hospitalidade para aquela noite, prometendo uma solução na manhã seguinte, que era o dia sagrado de *Ajiran*.

¹¹⁶Em algumas partes da Iorubalândia, as pessoas louvam-no durante o funeral, para que ele possa abrir [para o morto] o portão da boa entrada no céu, ao invés de ficar esperando aqui na terra, muito tempo. Ele próprio deve ter sido um homem muito considerado, para ser lembrado.

Ojômú escondeu *Atele* debaixo de sua cadeira, na qual ele costumava sentar-se para o ritual do dia sagrado. Em certo momento, novas pessoas que estavam vindo para o mundo, reuniram-se, e cada um deles respondeu o questionário sobre como seria seu destino.

Uma das pessoas que estavam na reunião, era uma das pessoas que iam nascer como filho de *Atele*. Quando ele contou seu destino, ele disse estava vindo para ser filho de *Atele*, e de tudo o que disse, o mais importante era que, um dia antes do seu casamento, de manhã, ele iria ao mato para aliviar-se, seria mordido por uma cobra e voltaria para o céu.

Atele voltou para sua casa, em *Ipêru*, com este segredo em seu coração. O dia do casamento chegou, e seu filho, justamente no dia anterior à cerimônia, quis ir para o



mato para aliviar-se, mas seu pai, que o estava vigiando durante todo o tempo, pediu a ele que ficasse em casa e usasse qualquer objeto para isso. Mas ele estava relutante, iria aliviar-se no mato de qualquer jeito.

Atele, insistiu então para ir com ele para o mato. Quando eles chegaram no lugar escolhido por seu filho para aliviar-se, *Atele* parou e com uma tocha, clareou o mato, vendo então uma enorme cobra, que picaria seu filho, conforme o segredo que ele sabia em seu coração. *Atele*, rapidamente a matou, retificando o destino de seu filho, que viveu até ter os cabelos brancos.

e) O destino de uma pessoa também pode ser afetado pela ação de seu *enikeji*, conforme já vimos anteriormente.

Tudo isto pode ser resumido da seguinte maneira:

- O Iorubá, geralmente acredita, que o destino de todos que vem para o mundo é predestinado por *Olódùmarè*.
- O destino é duplamente selado, e portanto, inalterável.
- Tudo o que a pessoa conseguir por ela mesma, é algo fora do seu destino.
- No entanto, os iorubás acreditam que, dada certas condições, o destino de uma pessoa pode ser alterado. Eles então, procuram saber como usufruir plenamente de um bom destino, e como um mau destino pode ser retificado.

O paradoxo que envolve esta dicotômica concepção, é facilmente aceita pelos iorubás, sem questionamentos. Eles não oferecem nenhuma explicação racional para isto. Isto apenas significa que, de uma forma inexplicável, o que acontece com alguém, pode ser simultaneamente, o resultado de: ¹¹⁷

- *Bi ó ti gbà a* (Como ele recebeu seu destino)
- *Af'ḡwófà* (O que ele trouxe sobre ele mesmo)
- *Oró Aiyé* (O veneno de Aiyé)

~~~~~

[Nota de registro do tradutor] <sup>118</sup>

---

<sup>117</sup>Ou seja, respectivamente: "o destino escolhido", "o livre-arbítrio", "feitiçaria".

<sup>118</sup>Queremos registrar nesta data, e reivindicar como nossa, a autoria de alguns termos iorubá até então desconhecidos na etnografia afro-brasileira. São eles: *iránti'yè* (memória vivia), *èmí láé-láé* (espírito eterno), *aláààbò'run* (protetor espiritual), *enikeji-èmí* (duplo espiritual), *enikeji-aláààbò* (espírito protetor). [Luiz L. Marins] N.T.



**Fonte das imagens publicadas; à saber**